La genealogía del cristianismo: ¿origen de Occidente?

SELLO BERMEJO

La genealogía del cristianismo: origen de Occidente

coordinación y prólogo

HERBERT FREY

CONACULTA

Primera edición en Sello Bermejo: 2000

Producción: CONSEJO NACIONAL PARA LA CULTURA
Y LAS ARTES
Dirección General de Publicaciones

© Herbert Frey
Hans G. Kippenberg
Bernhard Lang
Burton Mack
Ingolf Ahlers
Martin Luther H.
Franco Savarino
Roger Bartra
José Luis González

D.R. © 2000, de la presente edición
Dirección General de Publicaciones
Calz. México Coyoacán 371
Xoco, CP 03330
México, D.F.

Las características gráficas y tipográficas
de esta edición son propiedad de la Dirección
General de Publicaciones del CONACULTA

ISBN 970-18-4839-X

Impreso y hecho en México

ÍNDICE

Prólogo 9

Zoroastro y la tradición occidental, *Herbert Frey* 15
Adoración *tradicional* y *utópica* del Dios único: origen y formas básicas del monoteísmo bíblico, *Bernhard Lang* 47
El monoteísmo como problema político, *Hans G. Kippenberg* 68
La helenización del pensamiento judeocristiano, *Luther H. Martin* 92
Cristo y la creación de una cultura monocrática, *Burton L. Mack* 111
En torno a la dialéctica de la secularización: cristianismo y modernidad, *Ingolf Ahlers* 137
Claves para Occidente: Pablo de Tarso y su aporte a la formación del imaginario cultural, *José Luis González M.* . 158
La transformación del concepto del cielo y del infierno en la historia del cristianismo, *Franco Savarino Roggero* 196
Melancolía y cristianismo en el Siglo de Oro. Evolución, sobrevivencia y mutación en la historia de los mitos, *Roger Bartra* 234
La europeización de Europa y la occidentalización del Nuevo Mundo, *Herbert Frey* 254

PRÓLOGO

"Cuando la filosofía se colorea de grises, ha caducado una forma de vida que no se deja remozar, sino solamente reconocer; el búho de Minerva inicia su vuelo hasta que anochece" (Hegel, *Hegel Werke*, t. 7, 1970, p. 28).

Estas frases célebres del prólogo de la filosofía hegeliana del derecho tuvieron también para nuestro simposio un significado paradigmático, en el sentido de que la reflexión siempre corre tras los acontecimientos, ya que siempre alza la voz hasta que cae la tarde.

El instante histórico de cuestionamiento retrospectivo de la era moderna —ya que la mirada crítica de la posmodernidad no significa otra cosa— no quiere esfumarse arbitrariamente. En un momento en que la Historia comienza a disolverse de nuevo en historias, este simposio se consagró a la tarea de reconstruir las circunstancias clave de la configuración de Europa, las que determinan la identidad de ese continente hasta nuestros días y forman la base de la autointerpretación común europea. Con ello, la génesis de la tradición judeocristiana pasó a ser el centro del evento: ¿cuáles fueron las condiciones específicas de la formación del monoteísmo judío? ¿Cómo se llegó a vincular al dios creador bíblico con un catálogo de nombres éticos? ¿Cómo reaccionaron los fieles de las distintas religiones monoteístas ante las exigencias políticas de la sociedad? ¿Cuáles fueron las razones que nunca permitieron al judaísmo salir de su gueto, en tanto que el cristianismo devino en una religión universal?

Éstas fueron sólo algunas de las preguntas que se habrían de enhebrar como hilo conductor en nuestro simposio. Porque lo que permaneció relativamente incuestionado es el hecho de que la tradición judeocristiana destruyó las ideas de naturaleza, sociedad y cuerpo prevalentes en las religiones politeístas, y estableció con ello un sistema de dominio sobre esas tres esferas, ajeno a las religiones politeístas. Al propagarse el monoteísmo se estableció también el monomitismo, esto es la pretensión de que la humanidad

debería tener y relatar solamente una historia, según la divisa "Soy tu única Historia; no deberás tener otras historias junto a mí". De este modo, el final del politeísmo significó también el fin de las muchas historias, del mito múltiple.

> El politeísmo fue, por decirlo de alguna manera, la edad de oro del polimitismo. La historia no solamente se hace cargo de la humanidad, sino también del dios. Por eso, en el politeísmo existían muchos mitos, porque allí habían muchos dioses, los que aparecen en muchas historias y de los cuales se podían y debían relatar muchas narraciones. Aquella división de poderes en el absoluto que era el politeísmo —una división de poderes por la lucha y aún no a través de regulaciones jurídicas— necesitaba y presentaba la división de poderes de la Historia mediante el polimitismo. El monoteísmo es el final del politeísmo, el primer desenlace del polimitismo: tiene una significación particularmente trascendental, por histórica, de la posibilidad del monomitismo. En el monoteísmo, el dios único niega, precisamente por su unicidad, a los muchos dioses. Con ello liquida a la vez las muchas historias de esa diversidad de dioses en beneficio de la Historia única, la precisa: la historia sagrada; el monoteísmo desmitologiza al mundo. Esto es lo que sucede de manera notoria en el monoteísmo de la Biblia y del cristianismo [Marquard, "Lob des Polyteismus", en *Abschied vom Prinzipiellen* ("Loa del politeísmo", en *Despedida de lo doctrinario*), 1981, p. 100].

La desmitologización del mundo significó también el desencantamiento de la naturaleza, ya que el cosmos, vaciado de dioses, fue abandonado a la intervención humana y con ello degradado al convertirse en objeto de dominio. Mediante la priorización de las relaciones personales hacia dios, el individuo pasó en el monoteísmo al centro de la consideración religiosa, con lo que la sociedad devino simple sustrato de la vida religiosa. La separación de mundo y dios produjo un dualismo entre lo terreno y lo ultraterreno de consecuencias fatales para las conceptualizaciones de corporeidad y erotismo, pues todas las necesidades y anhelos terrenos se devaluaron en razón de una mejor vida en el más allá. El cuerpo humano se transformó de esta manera en representación de la materia, que debía ser dominada.

Debido a las innovaciones religiosas antes mencionadas, que acompañaron la transición del politeísmo al monoteísmo, se preformó el marco del ulterior desarrollo de la modernidad en Europa. Ello no permite afirmar que la tradición judeocristiana es ya la modernidad, aunque haya sentado las bases en que había de asentarse, siglos después, el desarrollo de la modernidad europea. Ésta tuvo su origen en el cercano Oriente, en aquella región geográfica del mundo donde se iniciaron todas las religiones monoteístas, desde el zoroastrismo hasta el islam. Eso implica que la religión cristiana de Occidente, sobre la que éste se define, es propiamente una religión ajena a Europa, la cual hubo de imponerse al continente en el curso de los siglos y con ayuda del poder del Estado. La primera conquista realizada por la religión judeocristiana fue por tanto la de Europa, y sólo siglos más tarde la de Iberoamérica, con lo que ambas formas de sometimiento espiritual fueron del todo parecidas.

Al reconstruir en las conferencias de este simposio la genealogía del cristianismo como origen de Occidente, se formuló una descripción histórico-genética de los procesos que le permitieron convertirse en la religión dominante del mundo occidental. Con ello, la visión metodológica de las contribuciones al simposio correspondió a la "mirada etnológica", es decir la que, al salirse de la propia tradición y mirar igualmente a través de los ojos ajenos, representa la posibilidad de interpretar de nuevo la configuración de Occidente, porque virar la "mirada etnológica" hacia la propia Europa significó comprender el desarrollo de Occidente como una posibilidad entre muchas, quitándole con ello su pretensión absolutista.

La fría mirada de los etnólogos frente a la tradición occidental implicó a la vez someter la incuestionada religión de Occidente al examen que tuvieron que soportar todos los credos y mitos extraeuropeos. Mas, con ello, los postulados centrales del culto cristiano que marcaron y condicionaron las formas de vida en Europa desde el inicio de la Antigüedad se ubicaron en el centro del simposio, que se dividió metodológicamente en dos partes.

La primera correspondió a las conferencias acerca de las condiciones de la configuración del cristianismo. En otras palabras, se trató acerca del surgimiento del monoteísmo y sus implicaciones éticas y políticas. También la influencia ejercida por el zoroastris-

mo en la tradición judeocristiana fue tema de esta primera parte del simposio.

En el centro del análisis de la tradición judeocristiana se colocaron, por cierto, aquellos momentos de importancia constitutiva para el surgimiento de la modernidad europea. Desde estos puntos de vista también se mostraron los procesos de helenización de la religión judía y cristiana como parte de la problemática de la configuración de Europa.

Si bien la primera parte del simposio se dedicó más a los aspectos teóricos y metodológicos de la tradición cristiana de Europa, en su segunda parte se destacaron los aspectos históricos e institucionales de la tradición judeocristiana.

En ese contexto, Pablo de Tarso se consideró personaje clave para la universalización del cristianismo y su mediación con la cultura helenística. Las ideas de cielo e infierno tampoco fueron categorías constituidas de manera independiente del desarrollo histórico. Los cambios sociales influyeron en las ideas que de ellos se tenía. Así también la noción de melancolía desempeñó un papel con muchos más significados en el desenvolvimiento del cristianismo que como ocurriera en la Antigüedad.

Finalmente se compararía la cristianización de Europa con la evangelización del Nuevo Mundo, pues las normas del viejo continente fueron destruidas por el cristianismo antes de que la occidentalización del Nuevo Mundo repitiera ese proceso en otro plano.

Los trabajos publicados en el presente volumen, con excepción del último, se presentaron como conferencias en el marco del simposio "La genealogía del cristianismo: ¿origen de Occidente?", que tuvo lugar del 17 al 21 de febrero de 1997 en la Escuela Nacional de Antropología e Historia. De ellas, cinco se escribieron originalmente en alemán, dos en inglés y las restantes en español. Las contribuciones en alemán fueron traducidas por Edda Webels (H. Frey 1 y B. Lang), Miguel Rico Diener (H.S. Kippenberg e I. Ahlers) y Ricardo Loewe (H. Frey 2), en tanto que los manuscritos en inglés (L. Martin y B. Mack) se ofrecen al público hispanohablante en versiones de Elsa Cross y Juan Elías Tovar.

Agradecemos el apoyo de todas las instituciones que hicieron posible este simposio y la publicación de sus trabajos. Sin el Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, el Instituto Nacional de Antropología e Historia, la Universidad Nacional Autónoma de

México y la Universidad Iberoamericana hubiera resultado imposible organizar dicho simposio. Nuestro agradecimiento especial para el presidente del CNCA, licenciado Rafael Tovar y de Teresa, quien no sólo aportó la mayor parte del apoyo financiero destinado a hospedaje y traducción, sino que, además, siguió con especial interés la temática del evento.

Al publicarse este volumen, se tiene la esperanza de que ello sea solamente un primer paso para hacer accesibles al amplio público de México los resultados científicos de relevancia internacional de la religión comparada.

Herbert Frey
Tepoztlán, marzo de 1999

ZOROASTRO Y LA TRADICIÓN OCCIDENTAL

Herbert Frey
Universidad Nacional Autónoma de México (IIS)

Europa y la "mirada etnológica"

El encuentro entre Europa y las culturas de Mesoamérica no fue tan sólo un conflicto militar sino la colisión de dos cosmovisiones diferentes, de politeísmo y monoteísmo, de una cultura y civilización que estaba a punto de imponer sus patrones culturales a todo el orbe y una sociedad que —aislada del resto del mundo— había desarrollado su propia religión, sus monumentos y sus conductas sociales.

Europa, y específicamente España, como punta de lanza de la incipiente expansión europea, se constituyó a lo largo de la Conquista en sujeto de un proceso histórico, mientras que el imperio de los mexicas se vio degradado a objeto del dominio. Pero el dominio no sólo implicaba explotación y destrucción; para dominar era necesario conocer al otro, estudiar sus peculiaridades, penetrar en el mundo de sus ideas, disecar y —tal como lo expresó Nietzsche en alguna ocasión— matar de esta forma. El poder del dominio militar apenas hizo posible aquello que de ahí en adelante Europa habría de aplicar de modo general frente a las culturas extraeuropeas: la "mirada etnológica".

La "mirada etnológica" convirtió al otro en objeto de una observación; las conductas de los otros se comparaban con la norma propia, que era precisamente la europea, considerada de validez general, y así los estándares del viejo continente se trocaron en la medida de toda concepción de valor y de toda conducta. Constituirse en sujeto de ese proceso de dominio implicaba eximir las normas propias de todo cuestionamiento, con el fin de proclamar la propia cosmovisión como la única posible. A través del proceso de la conquista de culturas extraeuropeas, Europa o, dicho de otro

modo, el Occidente, como sistema integral de las cosmovisiones y conductas posibles, puso en tela de juicio a todas las demás civilizaciones, en tanto que se eximía a sí mismo y sus valores de las exigencias de la propia razón. En vista de su omnipotencia, el Occidente no estuvo en condiciones de aplicarse a sí mismo las experiencias de la mirada etnológica.

La constitución de Occidente como tal fue un proceso que sólo parcialmente estaba al alcance de la conciencia del propio Occidente, y este hecho, en parte, sigue vigente hasta hoy en día. Si la tradición occidental habla de sí misma en términos de autorreflexión como "occidente cristiano", esta referencia a una situación de hecho debe tomarse en serio en el contexto de aquello que realmente constituyó la esencia de Occidente. En el concepto de Occidente cristiano se manifiesta una autopercepción cuyo carácter afirmativo hasta estos días sólo en muy contadas ocasiones se ha cuestionado seriamente.

Sin embargo, la pregunta de cómo el Occidente se constituye como tal tiene importancia fundamental en el marco de un estudio que analiza el proceso de occidentalización de una cultura extraeuropea. Porque la identificación de la cultura europea con valores humanos de validez universal que se sitúan fuera de todo proceso histórico y son, por ende, incuestionables, representa un aspecto central para la autocomprensión de Europa, puesto que ésta establece, mediante esa identificación, una pretensión de universalidad que se sustrae a toda comprensión racional. Sólo si se logra poner al descubierto los fundamentos de la pretensión de totalidad de Occidente será posible cuestionarla y aportar una descripción fecunda de aquel violento contacto cultural que ha sido determinante para la historia de Latinoamérica hasta nuestros días.

Así es que la constitución de Occidente como tal representa un proceso que la conciencia europea sólo ha comprendido de un modo parcial y exclusivamente en sus aspectos afirmativos, ya que se trata de una evolución que apenas en nuestro tiempo ha entrado en crisis. Sólo en el momento de esta última y del cuestionamiento de la modernidad surge la posibilidad de que Europa se aplique a sí misma aquella mirada con que Occidente siempre observó a las otras culturas, convirtiéndolas en objeto y exponiéndolas a la destrucción. Cuando los procesos se acercan a su fin en su forma tradicional, resulta posible, en cierto modo, reconstruir sus orígenes

desde afuera y someterlos a una mirada que diseca y, con ello, mata. Para hablar con las palabras de Hegel, tan sólo una vez que la lechuza de Minerva levanta el vuelo al caer la noche (Hegel, *Hegel Werke*, t. 7, p. 28) surge la oportunidad de forjar un conocimiento que el Occidente siempre había considerado tabú.

Porque aplicar a Europa misma la mirada etnológica significa concebir el desarrollo de Occidente como una entre muchas posibilidades evolutivas y despojarlo así de un carácter absoluto. La frialdad de la mirada etnológica, sin embargo, implica aún algo más: someter al cristianismo, esa religión exclusiva de Occidente, considerada única garantía de salvación, al mismo examen que han tenido que soportar todos los credos y mitologías extraeuropeos. Entonces se sitúan en el centro de la crítica todos aquellos postulados que Europa ha emitido desde la Edad Media y que han determinado su forma de vida.

En los orígenes de Occidente se encuentra, como elemento determinante de su identidad, el cristianismo, que con su pretensión de verdad absoluta respaldó ideológicamente el carácter totalitario de la conquista del mundo por parte de Europa. Ese totalitarismo teológico, que Europa en el fondo no ha cuestionado seriamente hasta hoy en día —con la sola excepción de los teóricos de la posmodernidad (que si bien desenmascararon las implicaciones teológicas de la modernidad no surtieron mayor efecto en la sociedad)—, sigue siendo el fundamento de la pretensión de Occidente de representar el único universalismo posible, confundiendo así los valores del continente europeo con los derechos humanos universalmente posibles.

Se reprime el análisis de los orígenes de la constitución religiosa de Occidente y la ceguera frente a las construcciones de la tradición judeocristiana se convierte en el postulado de un continente que sigue rehusándose a someter sus propios fundamentos a una revisión crítica. De ahí resulta la marginalización social de todos aquellos que combinan de manera radical la crítica de la religión con una crítica de la modernidad, al enfocarse sobre los procesos constitutivos de la tradición judeocristiana para dilucidar así la actitud de Europa frente a la naturaleza, la sociedad y la corporalidad.

Ver el cristianismo desde la perspectiva de la mirada etnológica significa privarlo de su carácter absoluto y situarlo en la misma

línea que las culturas y las religiones de los otros pueblos. ¡Qué osadía insoportable para la soberbia europea aún hoy! Acaso con la excepción de las demás religiones monoteístas —y hasta eso con ciertas restricciones—, Europa considera todos los restantes mitos, magias y cultos del mundo inventos del intelecto humano que sirven para interpretar las relaciones sociales y asegurar la relación con la naturaleza de una manera sobrenatural. Sólo la religión propia queda exenta de tales interpretaciones; el acercamiento a ella se caracteriza por una ofuscación ingenua, ya que representa la única y verdadera revelación, la única verdad salvadora, cuyo cuestionamiento constituye un tabú aún en nuestros días.

Lo que ha de diferenciar nuestro procedimiento de reconstrucción histórica de los fundamentos de Occidente de la crítica de la religión del siglo XIX —es decir la que practican Feuerbach, Marx y Nietzsche— consiste en el hecho de que para nosotros no se trata de desenmascarar la tradición judeocristiana como una proyección de los anhelos o de la esencia humana, sino de plantear una crítica que implica desarrollar la génesis de las ideas de Occidente respecto al dios único y omnipotente, la relación con la naturaleza, la sociedad y el cuerpo humano, y, en el proceso mismo de exponerla, manifestar la crítica.

Porque el proceso constitutivo de la tradición judeocristiana, que finalmente se identifica con la tradición occidental, no se agota en un solo acto, pues se trata de un proceso que se prolonga por cientos de años antes de adquirir su forma definitiva.

El procedimiento que tenemos en mente para describir dicho proceso es el de la genealogía, muy a la manera de Nietzsche y Foucault. Este último se ha apropiado del concepto y procedimiento de la genealogía en un nuevo análisis de Nietzsche hacia finales de la década de los sesenta. En su ensayo "Nietzsche, la genealogía, la historia" (Foucault, *Von der Subversion des Wissens* [*De la subversión del saber*], Munich, 1974, p. 83), hace una distinción entre la metafísica de un "origen trasmundano" ideal y la genealogía nietzscheana del origen, que parte de una situación actual para preguntar por la procedencia de los acontecimientos históricos de cuya conexión surgió la problemática actual.

> Bajo la mirada subversiva del geneálogo, los entrañables nexos históricos se desintegran en una variedad de ámbitos de proceden-

cia contingentes y de líneas de desarrollo que se entrecruzan. El [geneálogo] analiza los acontecimientos históricos en su facticidad singular y su concatenación a la vez contingente y discontinua, y con ello renuncia tanto a las construcciones de una filosofía del origen como a una teleología. Dado que su objeto primordial no son ideas sino los cuerpos y sus fuerzas, la historia aparece como una secuencia de confrontaciones de fuerzas antagónicas, de luchas de poder, sojuzgamientos, resistencias, victorias y derrotas [H. Fink-Eitel, *Die Philosophie und die Wilden* (*La filosofía y los salvajes*), Hamburgo, 1994, p. 238].

La revolución religiosa de Zaratustra y el Occidente

Se me ha preguntado, se me debió haber preguntado, qué significa precisamente en mi boca, en boca del primer inmoralista, el nombre de Zaratustra: Porque lo que significa la enorme singularidad de aquel persa en la historia es precisamente lo opuesto a eso (que es su doctrina). Zaratustra vio antes que ningún otro en la lucha entre el bien y el mal la verdadera rueda en el engrane de las cosas —la transposición de la moral a la metafísica, como fuerza, como causa, como fin en sí, es obra suya. Pero esa pregunta en el fondo sería al mismo tiempo la respuesta. Zaratustra creó ese error fatal: la moral. Por consiguiente también tuvo que ser el primero en reconocerlo. No sólo que él tuvo en ese punto una experiencia más larga y más vasta que cualquier otro pensador —al fin de cuentas toda la historia es la refutación experimental del postulado del "orden ético del mundo...": más importante es el hecho de que Zaratustra es más veraz que ningún otro pensador. Su doctrina —y sólo ella— tiene a la veracidad por máxima virtud —esto es lo contrario de la cobardía del "idealista", que huye ante la realidad—; Zaratustra posee más valentía que todos los pensadores juntos. Hablar con la verdad y disparar bien las saetas, he ahí la virtud de los persas. ¿Me doy a entender?...

La autosuperación de la moral a través de la veracidad, la autosuperación del moralista en su contrario —en mí— eso es lo que significa el nombre de Zaratustra en mi boca. [Nietzsche, *NW*, t. II, pp. 1153-1154 (ed. de Schlechta).]

Este pasaje de la autobiografía filosófica de Nietzsche es el único de toda su obra en que el autor de *Así habla Zaratustra* alude a la relación que existe entre el fundador de la religión persa, la figura nietzscheana de Zaratustra como predicador de un nuevo Evangelio y Nietzsche mismo. Por así decir, al final de la tradición occidental, en un momento histórico en que la modernidad como interpretación cristiana del mundo entra en su última fase, Zaratustra vuelve a aparecer en el escenario para retractarse de su interpretación moral del mundo y de su revolución sacerdotal y proclamar el Evangelio de una cosmovisión dionisiaca que devuelve al mundo aquel carácter divino del que había sido privado al trasladarse lo divino al ámbito de la trascendencia.

Para Nietzsche, Zaratustra se sitúa al principio de la tradición occidental, anticipando elementos esenciales que más tarde habrían de caracterizar la tradición judeocristiana. Zaratustra al final de la tradición de Occidente, en cierto modo como una autorreflexión de los extravíos de ese Occidente que tuvo sus orígenes en el cercano Oriente, eso es lo que pretende destacar la homonimia, cuando Nietzsche le pone al profeta de su nuevo Evangelio el nombre del fundador de la religión persa.

Zaratustra, como se le llama en latín, o Zoroastro, en griego, marca el principio de la tradición judeocristiana, idea insólita para todo aquel que no esté familiarizado de un modo directo con los resultados del estudio comparativo de las religiones.

La pregunta referente a las innovaciones y la revolución religiosa de Zoroastro, que habrían de modificar la religión y la tradición indoiránicas, marca el principio de nuestro breve estudio sobre el fundador de la religión persa que dejó huellas no sólo en el judaísmo, sino también en el cristianismo y el islam. No obstante, la persona de aquel iranio de la Antigüedad resulta difícil de asir, pues los expertos discrepan incluso acerca de la época en que vivió. L.H. Mills, quien publicó el *Zend Avesta* en inglés, ubica las *Gathas*, cánticos sagrados de los zoroastrianos, entre 1500 y 900 antes de nuestra era (L.H. Mills, 1987, pp. XXXIII-XXXVIII), fecha recientemente aceptada también por M. Boyce (1979, p. 18). Eduard Meyer, el famoso erudito de la historia antigua, sitúa al profeta alrededor del año 1000 a.C. (Meyer, 1927-1937, t. III, p. 87) y H.H. Schaeder, junto con R. Reizenstein, uno de los más destacados representantes de la Escuela de la historia de las religio-

nes, concluye, del análisis de las condiciones sociales plasmadas en los libros sagrados de Zoroastro, que éste debió de haber vivido antes del surgimiento del imperio de los medos, o sea antes del siglo VII a.C. (Schaeder, 1960, p. 130), conclusión que comparte Geo Widengren en su obra clásica *Die Religionen Irans* (*Las religiones de Irán*): "Cálculos indirectos nos pueden conducir a fechas tan imprecisas como 1000 a 600 a.C." (Widengren, 1965, p. 61).

Si hubo debates acalorados entre los expertos acerca del momento histórico en que vivió Zaratustra, no hay, en cambio, mayores discrepancias en cuanto a la circunscripción geográfica dentro de la cual se ubica su actividad. Sobre todo las investigaciones de las últimas décadas han respaldado la opinión de que el fundador de la religión persa era originario del este de Irán (Nyberg, 1938; Lommel, 1930; Henning, 1949 y 1970; Humbach, 1959; Widengren, 1965; Gnoli, 1980).

De esto se deduce que Zaratustra debe de haber vivido y predicado en las estepas orientales de Irán, en la región de Oxus y Yaxartes. Es ésta la zona que limita con las vastas estepas asiáticas y que más tarde Ciro y Darío tuvieron que proteger en repetidas ocasiones contra las invasiones de pueblos nómadas. "Esta región —escribe H.H. von der Osten— se prestaba estupendamente para el pastoreo. Los oasis no sólo ofrecían a los pastores y su ganado grato refugio para el descanso, sino que se prestaban también para algunos cultivos agrícolas y hortícolas" (Von der Osten, 1956, p. 10).

Esto coincide exactamente con las características del mundo descritas en las *Gathas* y en el *Avesta* (anterior a aquéllas), libros sagrados del zoroastrismo. Es el mundo de ganaderos ya vueltos sedentarios, con alguna limitada actividad agrícola, dedicados primordialmente al cuidado de ganado vacuno y caballar; también el camello cumplió allí un papel —al igual que hoy en día—, hecho que se refleja en el nombre mismo de Zaratustra.

Ya desde la segunda mitad del tercer milenio hay pruebas de actividad ganadera y agrícola en estas regiones. Los indoarios, que irrumpieron en el Irán oriental al comienzo del primer milenio yuxtaponiéndose a las culturas antiguas, son preponderantemente ganaderos, en un principio nómadas, pero pronto también sedentarios (Tolstov, 1953, p. 73).

Las escrituras originales del zoroastrismo tampoco facilitan en modo alguno el estudio de esta religión salvadora de Asia Menor. El único material auténtico que poseemos sobre Zaratustra se encuentra en los cánticos del profeta: las llamadas *Gathas*. Estos textos figuran entre los más antiguos del *Avesta* y están redactados en un dialecto muy antiguo, cercano al védico de la antigua India. El *Avesta* sigue siendo hoy en día la escritura sagrada de la religión irania del zoroastrismo, llamado actualmente parsismo. Sin embargo, el *Avesta* actual abarca apenas una cuarta parte de la compilación original, puesto que grandes fragmentos suyos se destruyeron, primero durante la conquista de Alejandro de Macedonia y más tarde a causa del avance del islam.

Esto en cuanto al difícil punto de partida de la religión de Zoroastro que ha influido, como pocas, en todos los credos monoteístas y fue, en sí misma, víctima de las más diversas invasiones y conquistas, de modo que acabó casi borrada de la historia. James Darmester, el gran erudito y conocedor de la antigua religión persa, resumió esto en los siguientes términos: "No existe en todo el mundo ninguna otra gran religión que hubiera dejado tan pocos y míseros testimonios de su glorioso pasado" (Darmester, 1880, p. XII). Primero fueron las invasiones de Alejandro Magno las que destruyeron material valioso en el año 331 a.C., y, finalmente, después de un laborioso proceso de reconstrucción, la invasión islámica arrasó en 641 d.C. con gran parte de las fuentes de esa religión. Lo que quedó para los siglos posteriores fueron las ruinas de un edificio del pensamiento que en una época había sido la religión del imperio persa.

La importancia que tuvo para la historia mundial la religión de Zoroastro —llamada también mazdeísmo por creer en Ahura Mazda como dios casi único— no se debió al hecho de que se convirtiera en la religión dominante de los aqueménidas y más tarde en el culto oficial del reino de los sasánidas, sino a las influencias que ejerció —a menudo de manera encubierta— sobre el monoteísmo judío, para formar así paradigmas que siguen siendo constitutivos de la tradición judeocristiana de Occidente hasta nuestros días.

Esto, sin embargo, nos conduce a las innovaciones del mazdeísmo que divergían de las tradiciones de la antigua religión irania prezaratustriana y que propagaron un monoteísmo que habría

de mantenerse como paradigma a lo largo de toda la historia de Occidente.

Eduard Meyer, uno de los más destacados conocedores de la historia de la Antigüedad, definió a Zoroastro como "la primera personalidad en la historia de la humanidad que determinó el rumbo de la historia religiosa de una manera creativa e induciendo cambios sustanciales en el mundo" (Meyer, 1925-1937, t. III, p. 110).

Aunque nadie niega al faraón Akenatón el papel de precursor del monoteísmo, pues encumbró al sol en el centro de sus especulaciones, fue Zaratustra quien, planteando la temática de un dualismo ético, determinó la historia religiosa de Occidente. Los grandes temas religiosos del mundo occidental se mencionan por primera vez en los diálogos transcritos en las *Gathas*, sostenidos entre Ahura Mazda, el dios de la verdad, y su profeta.

Entre los historiadores de la religión no se discute mayormente el papel precursor del mazdeísmo respecto a la génesis del monoteísmo occidental y la configuración de su cosmovisión ética (Pettazoni, 1950, p. 11). Un rasgo que vincula al zoroastrismo con la aparición de otras religiones monoteístas es el hecho de que, surgiendo como religión nueva, tuvo que desarrollarse y prevalecer dentro de un entorno religioso politeísta. Así, por ejemplo, en el mazdeísmo, las prédicas del profeta, que se concibe a sí mismo como fundador de una nueva religión que habrá de instituir también un nuevo orden, giran en torno a la elevación de un dios único a rango de divinidad omnipotente, mientras que las deidades anteriores eran sublimadas como aspectos parciales del mismo (Schaeder, 1940, pp. 97-117). Como profeta de una religión revelada, Zaratustra advierte a sus discípulos y seguidores en las *Gathas* que deben escuchar su palabra y prestarle atención (Yasna, 45:1 y 5).

Al mismo tiempo, en la religión de Zaratustra desde sus inicios se hizo presente un elemento desconocido para las religiones politeístas: a los propios seguidores, como creyentes de la "religión verdadera", se les promete la eterna bienaventuranza, mientras que a los opositores de la nueva revelación los amenaza la perdición eterna (Yasna, 31:20).

Como revelador de la palabra de Dios y conductor de los creyentes después de su muerte, Zaratustra asumió en la religión persa posterior el papel de un redentor. Él es el Saosyant que traerá "beneficios" a su comunidad. Es, además, el "enviado de dios"

(Yasna, 49:8), atributo que habrá de desempeñar un papel muy importante en la historia posterior de las religiones del cercano Oriente (Widengren, 1955, p. 87; Nyberg, 1938, p. 243).

Como enviado del dios único y verdadero, Zaratustra también tiene que desautorizar a los dioses de las religiones anteriores, esquema este que de ahí en adelante marcará pautas en el surgimiento de cualquier monoteísmo. Para darle el adecuado realce a un dios, es necesario que sus rivales queden desacreditados o espiritualizados como atributos del dios supremo, lo cual constituye un proceso claramente manifiesto en la revolución religiosa de Zoroastro.

En el lenguaje del *Avesta,* la Biblia de los seguidores de Zaratustra, la palabra *daeva* significa algo así como "demonio", espíritu maligno, adverso a la buena religión de Zoroastro. Sin embargo, *daeva* no es otra cosa que el equivalente iranio de la palabra védica *deva* que significa dios. De esta forma se realiza la transformación de los dioses antiguos en demonios, ya que *daeva* perdió su valor original como *dios* y pasa a significar todo lo contrario (Pettazoni, 1960).

Ésta es la "transvalorización de todos los valores" —para usar las palabras de Nietzsche— que marca el comienzo de la revolución de las ideas de Zaratustra y que se inicia con la elevación de un antiguo dios principal al rango de dios único. Al mismo tiempo, sin embargo, ésta fue, según nuestra concepción, también la hora del nacimiento de Occidente como tal, ya que con ello se constituyó una pretensión de universalidad que habría de convertirse en característica central de la tradición occidental.

La definición del mazdeísmo como religión monoteísta, empero, no abarcaría todas sus características, porque otro rasgo fundamental de la religión de Zaratustra y del ámbito persa en general es un dualismo que se interpreta en categorías éticas. Según Zaratustra, el dualismo del bien y del mal, es decir de dos posiciones netamente contrarias que libran, una contra otra, una lucha encarnizada, era el principio rector del mundo. El concepto del bien se encarnaba en Ahura Mazda, mientras que el del mal era representado por Angra Mainyu, lo que significa algo así como espíritu malo (Yasna, 30:3-5; Pettazoni, 1960, p. 115; Widengren, 1965, p. 75).

Del lado de Ahura Mazda se congregan todos los espíritus del bien y todos los seres humanos buenos, que adoptan la doctrina de Zaratustra. Del lado del dios único ellos emprenden la lucha con-

tra el mal, la cual llegará a su fin con el aniquilamiento de los enemigos de dios. En este sentido, en última instancia y pese a toda la visión dualista, el bien es el principio último que prevalece al final de la historia.

Resumamos con las palabras de Pettazoni:

> Este dualismo radical, sin embargo, no nos impide ver el carácter monoteísta de la religión zoroastriana. Para Zaratustra existe un solo dios: Ahura Mazda. Su contrincante Ahriman no es un dios sino, incluso, la negación misma de dios. Y aquí nos encontramos con el propio espíritu de la nueva religión. Zaratustra enfrenta al politeísmo, que fue la religión tradicional de los pueblos iranios, el concepto del dios único. Ese dios único, Ahura Mazda, "el Señor que sabe", no fue creado por Zaratustra *ex nihilo*. Muy probablemente se remonta a una antigua deidad celestial irania que fue —igual que Zeus entre los griegos o Júpiter entre los romanos— el dios supremo de una religión politeísta del tipo que Herodoto (1, 131) nos describe en relación con los persas [Pettazoni, 1960, p. 115].

Pero lo novedoso de la religión de Zaratustra no sólo radicaba en el dualismo del bien y del mal, con el cual se interpretaba el mundo, sino también en las consecuencias derivadas de esa dicotomía para los hombres. Porque, según la doctrina de Zaratustra, el hombre tenía que escoger entre estos dos principios y, una vez que se hubiera decidido, se encontraba en medio de la lucha permanente entre el bien y el mal, que perduraba durante todas las eras del Universo hasta que el mal fuera aniquilado definitivamente. Es decir, que la innovación de la doctrina de Zaratustra consistía en concebir a la humanidad y al mundo en su conjunto en términos de categorías éticas y en hacerlos partícipes de la lucha que representa la esencia de la historia.

De esta forma, en la religión del profeta persa por primera vez se le impone al ser humano la responsabilidad por el curso de la historia, que anteriormente no tenía. Con ello se anticipa un pensamiento apocalíptico que hallaría su pleno desarrollo primero en el judaísmo y más tarde en la tradición judeocristiana, del mismo modo que más tarde, también en ella, la historia se convirtió en historia de la salvación (Löwith, 1953, p. 14). La creencia escatológica de un fin último de la historia de la salvación habría de

prevalecer de allí en adelante en toda la historia de las religiones de Occidente.

A diferencia de esto, en el lejano Oriente y en la India no hubo intentos de cambiar o renovar el mundo. El orden cósmico se caracterizaba por el retorno de eras que se repetían indefinidamente. Jamás hubo un cambio en el curso del mundo que hubiera podido causar la intervención humana. Así como el sol, la luna y las estrellas tenían sus órbitas predeterminadas, no había tampoco la posibilidad de modificar, por ejemplo, las castas del sistema social hindú que permanecían impuestas al hombre como su destino irremediable.

La comparación con el lejano Oriente se nos impone de manera espontánea cuando se trata de determinar la especificidad del desarrollo de la religión occidental, cuya raíz se encuentra en el zoroastrismo.

En el lejano Oriente, el ser del ente último estaba más allá de todas las contradicciones del bien y el mal, de la verdad y la falsedad, de la vida y la muerte. De ahí resultaba que el sabio se podía retirar al desierto para situarse más allá del ser y del no ser. La otra posibilidad consistía en perseverar en el fuego para consumirse uno mismo, pero siempre con la inalterable entrega del propio ser a la ausencia de sentido, sin esperanza, pero con compasión (Oldenburg, 1923; Gonda, 1960).

La orientación de esta forma de pensar no era ni ética ni racional, sino trans-ética y trans-racional. Según la cosmovisión oriental, el mundo no tenía que ser reformado, sino tan sólo reconocido y admirado con aceptación de la ley eterna. El desorden únicamente se producía por la no observancia del orden cósmico y la reforma no se podía producir sino a través de una reflexión sobre las raíces invariables. Frente a esto, la reforma de Zaratustra puso en juego un nuevo enfoque que hacía depender el curso de la historia, entre otros factores, de la acción de los seres humanos:

> En la nueva concepción mítica de Zaratustra [...] el mundo, tal como existía, estaba corrompido, no por naturaleza, sino por accidente, y debía ser reformado por la acción de los hombres. Por ello, la sabiduría, virtuosidad y verdad se encontraban en la acción responsable y no en la emancipación. Por eso mismo, la decisión fundamental entre el ser último y el no ser era de naturaleza ética.

> Al principio de la creación estaban la luz, la sabiduría y la verdad, pero luego venían la oscuridad, el engaño y la mentira, y era tarea del hombre eliminarlas por la propia fuerza del pensamiento, la palabra y la acción [Campbell, 1992, t. III, p. 216].

Según esta doctrina, eran las dos fuerzas antagónicas las que habían creado y mantenían el mundo en donde vivían los hombres. Ahura Mazda representaba la vida, la sabiduría y la luz; él era el creador del orden justo, mientras que su antagonista, Angra Mainyu, el demonio de la mentira, había corrompido todas las partículas del ser en el proceso de creación del mundo. No obstante, los dos espíritus o principios no existían eternamente, ya que el espíritu de la mentira sería aniquilado al final de los tiempos, cuando la verdad acabaría por brillar por encima de todo el mundo.

> Así observamos, aparte de la innovación decisiva de la posición ética del sistema zoroastriano, una segunda novedad, a saber la visión progresiva de la historia cósmica. Ése ya no es el viejo ciclo de las mitologías arcaicas de la era de bronce, sino una secuencia de creación, caída y redención progresiva, que deriva en la victoria final del dios único de la justicia y la verdad [Campbell, 1992, t. III, p. 216].

Para Zaratustra, el juicio final de Ahura Mazda era el final de la historia y la llegada de un reino en el cual se garantizaba la victoria definitiva de la verdad sobre la mentira. Con ello, el fundador de la religión persa, sin embargo, anticipaba el esquema de todas las religiones de salvación basadas en una revelación. Con la distinción entre el bien y el mal se había definido el criterio que permitiría separar a los hombres al final de los tiempos. Buenos eran todos los que abrazaban la nueva religión; malos, aquellos que la desechaban. La amenaza de la condenación eterna para los que no aceptaran la revelación es un factor común que une a las religiones monoteístas desde los orígenes. Por eso enseñaba el profeta persa: "Así habré de proclamar ahora la primera enseñanza del mundo que me ha comunicado Ahura Mazda, el infinitamente sabio. Y aquellos de vosotros que no observéis esta santa proclamación y no la obedezcáis tal y como yo la proclamo y la pronuncio, habréis de ser condenados" (Yasna 45:2-3).

Sin la idea de un más allá, en el que los buenos recibirán una justa recompensa y los malos su castigo, no tendría sentido el dualismo del bien y del mal. Para concebir el más allá, Zaratustra pudo recurrir a concepciones del antiguo Irán, que sugerían recompensa o castigo después de la muerte, pues la escatología individual quedaba determinada por la idea del viaje celestial del alma (Bousset, 1960).

Si bien la escatología de las *Gathas* sólo se había referido a un viaje celestial del alma, sin mencionar una resurrección física del cuerpo, poco tiempo después de Zaratustra surgió en la religión persa la idea de la resurrección del cuerpo (Yast 19:11; Nyberg, 1938, p. 308), que se produce cuando aparece el Saosyant, el redentor esperado, y pone fin al mundo en su forma actual. En las tradiciones de Pahlavi se dice que el redentor habrá de *despertar* a los muertos y hará resucitar a todos los hombres. En ese tiempo final, sin embargo, también tendrá lugar el juicio que decidirá la suerte de los buenos y los malos. Esta idea va aparejada con la del fuego purificador. Zaratustra habla en repetidas ocasiones de las cosas últimas del acontecer mundial y menciona en este contexto unas grandiosas ordalías finales, un juicio de dios operado por fuego y metales fundidos (Yasna 30:7, 32:7; Nyberg, 1938, p. 1144; Duchesne-Guillemin, 1948, p. 240). La retribución al final de los tiempos se opera a través de estas ordalías, que Zaratustra también puede describir como "el fuego". A pesar de ello, la idea de un infierno es limitada en el zoroastrismo y admite una esperanza: "Y sin embargo, todo eso tendrá fin, porque los tormentos del infierno en el mazdeísmo sirven a la purificación y en realidad ese infierno es un purgatorio. Los condenados poco a poco se hacen conscientes de sus delitos y se arrepienten de ellos, mientras esperan el día de la resurrección" (Minois, 1994, p. 53).

La reforma de Zaratustra en el contexto social

En la investigación en torno a Zaratustra siempre estuvo presente el cuestionamiento crítico acerca de si Zaratustra debía entenderse exclusivamente a partir de sus ideas, como la fe en un solo dios, la lucha entre dos espíritus, la expectativa de un fin del mundo con exterminación de la mentira y establecimiento de un paraíso, o si

para la comprensión de su doctrina era relevante recurrir también a las condiciones sociales de su tiempo (Colpe, 1972, p. 323). Si se considerara válida esta última premisa, existiría la posibilidad si bien no de deducir su doctrina del contexto social, sí de comprender que la misma no sólo desencadenó una revolución religiosa sino también un profundo cambio social en la sociedad del Irán antiguo.

Sin embargo, si se toma en cuenta que la problemática social y económica fue decisiva para el surgimiento de las reformas de Zaratustra, con esto aún no quedan resueltos todos los problemas. Porque las diferentes corrientes de investigación de la religión persa divergen en torno a la pregunta acerca de cómo debería definirse la sociedad en tiempos de Zaratustra. La cuestión de si en las *Gathas* se trata de una estructura estamental trifuncional al estilo de Dumezil o simplemente de agrupaciones sociales aisladas que actúan como comunidades de sacrificio o de culto tiene importancia decisiva para la discusión ulterior, si se pretende alcanzar una apreciación de las innovaciones sociales y religiosas introducidas por el zoroastrismo.

Porque si suponemos que la sociedad de Zoroastro estuvo marcada por el antagonismo entre nómadas rapaces y ganaderos sedentarios, como recientemente lo señaló M. Boyce en su historia de la religión de Zaratustra (M. Boyce, t. 1, 1975, p. 252; Boyce, 1987, pp. 508-526, con conceptos adoptados por Norman Cohen en su más reciente libro, *Cosmos, Caos and the World to Come*, New Haven y Londres, 1993), entonces la doctrina de Zaratustra no sería más que la respuesta ante un antagonismo entre la situación interna y externa, la condena de una amenaza externa que amaga con destruir una sociedad que apenas acaba de constituirse. El mal estaría encarnado en el enemigo exterior, que habría que conceptualizar en los términos más negativos: por así decirlo, como enemigo absoluto, como una categoría metafísica. Visto conforme a este enfoque, el zoroastrismo sería una estrategia defensiva, que debía ofrecer identidad y autoafirmación a la sociedad propia.

Sin embargo, si estuviera en lo cierto esta corriente de investigación, ¿cómo se explica el odio que despertaron las predicaciones del profeta entre sus propias tribus? ¿Cómo la huida, el errar sin descanso, hasta que al fin encontró refugio con Vistapa, un rey sacerdote, donde pudo propagar su doctrina? Por las *Gathas*, se sabe

que Zaratustra actuó como adversario apasionado de la vieja religión aria y por ello tuvo que huir de su propia tribu. Pero esto plantea la pregunta acerca de los adversarios de Zaratustra, que ciertamente no sólo deben buscarse fuera de los límites de la propia sociedad o de la propia tribu.

La premisa necesaria para un posible conflicto en el interior de la sociedad consiste en el reconocimiento de la trifuncionalidad de la sociedad indoirania, tal como la plantean Dumezil y su escuela. Si aceptamos la diferenciación en un estamento guerrero y una casta de sacerdotes, existe también la posibilidad de interpretar la religión de Zaratustra como manifestación de un conflicto entre sacerdotes y guerreros (Barr, 1953, pp. 21-40; Lincoln, 1981, p. 134; Gnoli, 1981, p. 186, 228). Según esto, el sistema de clases indoiranio conocía claros límites entre sacerdotes, guerreros y el pueblo llano compuesto por pastores y campesinos, y establecía un orden jerárquico caracterizado por una estática casi invariable. Si al rey le incumbía la responsabilidad en cuanto al orden de este mundo, la relación con el más allá, cualesquiera que fuesen los rasgos del mismo, estaba en las manos de los sacerdotes. Éstos tenían el monopolio del conocimiento del orden cósmico como tal, mientras que el rey lo ponía en práctica de acuerdo con sus instrucciones (Lincoln, 1981, p. 139).

Como el ganado vacuno representaba la base económica de la sociedad indoaria, la capacidad de disponer de los rebaños en la sociedad necesariamente debía ser un contenido central del conflicto entre la casta sacerdotal y la clase guerrera. Si la función guerrera de la aristocracia y de las hermandades varoniles aliadas con aquélla era el abigeato para procurarse animales que se sacrificaban y consumían en fiestas orgiásticas, semejante práctica tenía que ser condenada por una parte del estamento sacerdotal, el cual no tenía relación con la aristocracia y reclamaba para sí el monopolio del sacrificio incruento.

La religión de Zaratustra desacreditaba el sacrificio sangriento de toros, la saña y belicosidad de las hermandades varoniles y todas las conductas que formaban parte de un estilo de vida aristocrático, entre las que figuraban también las relaciones amorosas no formalizadas y el desenfreno sexual (Widengren, 1965 y 1969).

No obstante, la revolución que representó Zaratustra para la antigua sociedad irania no sólo consistió en la mengua de los va-

lores guerreros y de los dioses que protegían a éstos, sino en el establecimiento de la palabra como elemento de enlace entre dios y los hombres. Mientras que el poder del guerrero radicaba en su arma y en la destreza para manejarla, el del sacerdote se derivaba de su comunicación directa con el dios supremo. En lo sucesivo, Zoroastro es llamado el profeta del único dios verdadero, Ahura Mazda, de quien ha recibido directamente su revelación.

Estas explicaciones nos permiten ver con más claridad que antes el sentido social de la revolución religiosa de Zaratustra. Su doctrina representa una "revolución del sacerdocio", a través de la cual los dioses de la primera función se concentran en una sola persona provista de omnipotencia. Son las divinidades de los sacerdotes reducidos a la persona de Ahura Mazda a quienes se les atribuye el monopolio del dios de los sacerdotes. No hay ningún dios soberano más que Ahura Mazda, y éste es al mismo tiempo un dios al que sólo tienen acceso los sacerdotes que practican el sacrificio incruento de la libación.

Los dioses de la segunda función, en cambio, es decir aquellos que protegen a la casta de los guerreros y son los destinatarios de los cruentos sacrificios de toros, son degradados a demonios, espíritus hostiles a Ahura Mazda, entre ellos en particular Indra, que era el dios de la guerra por excelencia de la tradición indo-védica.

Si un Estado requería para su justificación ideológica domesticar a la casta de los guerreros, encontraba en la religión de Zaratustra los elementos necesarios para doblegar la voluntad del segundo estamento ante sus pretensiones. El mensaje de Zoroastro era un mensaje de orden, donde se establecía una alianza entre la primera función —o sea la de los sacerdotes y el rey, por un lado, y la tercera función, es decir la de los pastores y campesinos, por el otro. Por ello, los dioses de la fecundidad del pueblo llano quedaron fuera de la línea de fuego del fundador de la religión persa.

Por consiguiente, tal como expuso primero Barr y luego Lincoln, la revolución religiosa realizada por Zoroastro se logró después de una lucha entre la clase guerrera y la clase sacerdotal, donde los sacerdotes liderados por Zaratustra ganaron el apoyo del pueblo llano (Barr, 1953, pp. 21-40; Lincoln, 1981, pp. 134-162). Al tomar partido por los sacerdotes, los pastores y campesinos tenían asegurada la salvación eterna.

El conflicto entre el orden sacerdotal y el estilo de vida orgiás-

tico de la clase guerrera, enfocado a la depredación y la celebración de cruentos sacrificios bovinos, encontró su fin al fundarse la nueva religión de Zoroastro, la cual al mismo tiempo marcó la extinción social del antiguo sistema indoiranio en Persia. Para Occidente, sin embargo, la revolución de Zaratustra tuvo carácter de modelo y se convertiría en un paradigma en el desarrollo posterior de la religión occidental.

Zoroastro, el judaísmo y la tradición de Occidente

Desde el surgimiento del estudio comparativo de las religiones, la relación entre el judaísmo y la religión del Irán —en otras palabras el zoroastrismo— figura entre los problemas centrales de la historia de las religiones del cercano Oriente. Desde que, en el siglo XIX, se tuvo acceso al *Avesta* y a los libros de *Pahlavi*, una y otra vez se ha planteado la cuestión de las posibles influencias iranias sobre el judaísmo. Por regla general, se ha aceptado la influencia del zoroastrismo en la religión judía (Bousset-Gressmann, 1926, pp. 506-517; Reitzenstein, 1921, pp. 123 y 231; E. Meyer, 1924, pp. 95-120, 174-204; Schaeder, 1926, pp. 321-323). Con menor frecuencia, se ha negado tal influjo o se le ha restado importancia. Sólo excepcionalmente se encuentra el parecer de que la religión judía haya influido en el zoroastrismo o marcado alguna de sus premisas básicas (por ejemplo Pettazoni, 1920, p. 82). El descubrimiento de los rollos del Mar Muerto ciertamente ha reforzado la corriente de investigación que se hallaba convencida de la influencia ejercida por el Irán sobre el judaísmo, porque en los escritos de Qumran existen paralelismos notables con la tradición irania que pueden interpretarse como una confirmación expresa de las influencias iranias supuestas con anterioridad (Winston, 1966, pp. 183-216).

Sin embargo, el judaísmo del periodo helénico-romano posee una importancia decisiva para el desarrollo posterior de Occidente, porque la religión judía experimenta en aquel tiempo una evolución que le imprime nuevas características y que, según la opinión de destacados historiadores de la religión como Widengren (1965, p. 149), se debe a influencias externas, preponderantemente iranias.

A partir del judaísmo palestino de aquel tiempo surge el cristianismo, que deriva sobre todo sus concepciones escatológicas de la religión judía. Además, durante el periodo helénico-romano también se configuran los rasgos fundamentales del judaísmo moderno.

Si nos planteamos la pregunta respecto a las razones que habrían hecho posible una influencia de la religión irania sobre el judaísmo, llegamos a la conclusión de que en muchos aspectos hubo una estructura y postura comunes que se habían desarrollado en ambas religiones de manera más o menos independiente. El impulso para el desarrollo de ambas religiones se produjo a partir de un profeta o reformador, que estableció la orientación monoteísta de la religión, y se observa asimismo un rechazo rotundo a imágenes de culto en ambas religiones (Widengren, 1965, p. 192; Boyce, 1975, pp. 93-95).

Los dos credos coincidían además en la creencia de que Dios dirigía la historia en dirección hacia un objetivo determinado, lo que acentuaba las expectativas escatológicas. Además, existía la tendencia a reglamentar la vida religiosa hasta los últimos detalles y, así, a conceptuar la religión como ley.

La poesía didáctica y la instrucción ética cumplían un papel fundamental tanto en el judaísmo como en el zoroastrismo.

De esta manera, las coincidencias en su estructura general crearon en ambas religiones condiciones propicias para las influencias recíprocas.

También los ámbitos geográfico y cultural donde se manifestaban el judaísmo y la religión irania coincidían en gran medida, aun cuando a menudo entre uno y otra no había contactos directos. Sin embargo, hay abundantes indicios de que los contactos culturales entre el cercano Oriente y el mundo mediterráneo eran lo suficientemente intensos como para que resultase imaginable un intercambio de ideas religiosas incluso en ausencia de contactos directos.

Si tomamos en cuenta las circunstancias políticas de aquel tiempo, encontramos argumentos adicionales que abogan en favor de las estrechas relaciones entre Israel y el Irán en el campo religioso. A partir de 538 a.C., los judíos estuvieron durante dos siglos bajo dominación persa, la cual se caracterizaba por su gran tolerancia frente a la religión judía y por conceder una situación espe-

cial al Templo de Jerusalén. Y aun cuando, a consecuencia de los reinos de los diadocos helenísticos, desapareció la influencia directa del Irán sobre Palestina, el judaísmo babilónico estuvo sometido a la autoridad irania desde mediados del siglo II a.C. hasta la caída de los sasánidas. Además, sería erróneo confinar la principal influencia irania sobre la religión judía exclusivamente al periodo de la dominación persa sobre Palestina (Kuhn, 1952, p. 309), porque todo parece indicar que el mayor influjo de la religión irania sobre el judaísmo palestino se operó precisamente en el periodo helénico (Hinnells, 1976, p. 14). Mucho más importante que el dominio externo del Irán fue la simpatía política entre judíos y persas, que comenzó con los aqueménidas y se manifestó todavía más notablemente con los partos. Estos acercamientos no se explican tan sólo por el hecho de que ambas religiones eran en lo esencial monoteístas, sino más que nada en razón de que judíos y persas tenían adversarios comunes: desde los babilonios hasta los romanos, pasando por los seléucidas. La simpatía política constituyó una base propicia para influencias recíprocas en el terreno religioso.

Los ritos del mitraísmo eran bien conocidos en Asia Menor, donde había numerosas colonias judías, y la difusión de las ideas religiosas de Zaratustra podría haberse producido en Palestina en el siglo II d.C., gracias a un movimiento de retirada de judíos babilonios hacia Palestina registrado en aquel siglo (Albright, 1955, pp. 27-33).

En los siglos previos a nuestra era había, en el cercano Oriente, claras tendencias a incorporar al propio ámbito religioso los dioses de otras religiones, de modo que el sincretismo fue un elemento destacado del periodo helenista. La religión judía propendía en ese tiempo a incorporar a la cultura propia a los sabios de otras culturas (Winston, 1966, p. 183). Especialmente el Irán tenía fama de haber producido una casta de hombres sabios en el terreno religioso, los llamados magos, como se les decía a los sacerdotes del zoroastrismo, y por otra parte contaba con las simpatías de los judíos, que veían al pueblo iranio tan oprimido como el propio.

Si existe una posibilidad de constatar la influencia de la tradición irania sobre la religión judía, sólo puede consistir en la vía comparativa. Una idea o un culto puede tomarse directamente de otra religión, sin sufrir cambio alguno. Sin embargo, en la genera-

lidad de los casos, al adoptarse un elemento extraño, éste se modifica para que pueda incorporarse a la religión propia. Pero también puede ocurrir que el desarrollo de un concepto autóctono ya existente se promueva y acelere a consecuencia del contacto con ideas correspondientes a otras religiones. Para determinar el grado de una posible influencia, resulta importante, además, analizar si se trata de elementos centrales de una religión o simplemente de fenómenos aislados.

De importancia decisiva resulta aquí la pregunta sobre si una de las religiones influyó en la otra o si se trata de un fenómeno de desarrollo paralelo. En su ensayo precursor sobre "El judaísmo en el periodo helénico romano y la religión irania: un problema de la historia de las religiones" (Hůltgard, Berlín, 1979), A. Hůltgard definió algunos criterios útiles para resolver este cuestionamiento:

> La aparición o el desarrollo de concepciones nuevas en una religión se debe a influencias externas cuando tales concepciones son características de otra religión dentro del mismo ámbito cultural y al mismo tiempo pueden comprobarse con anterioridad. Aparte de la relación cronológica, muy probablemente también se trata de una influencia cuando, por ejemplo, un elemento aparece como extraño o aislado en el judaísmo, pero se encuentra perfectamente integrado en la estructura del zoroastrismo [Hůltgard, 1979, p. 520].

En lo sucesivo habremos de referirnos de manera sucinta a los resultados que se discutieron detalladamente en el artículo pionero de Hůltgard. El punto de partida de la discusión acerca de la influencia de ideas iranias sobre el judaísmo es la fase temprana del periodo macabeo, es decir alrededor de los años 170-160 antes de nuestra era, y ello porque en esa época algo nuevo parece abrirse paso en la religión judía: las ideas apocalípticas y nociones afines a éstas (Bousset-Gressmann, 1926, p. 442). A esto se añade el hecho de que antes de la época de los macabeos no encontramos testimonios definidos de una incidencia irania sobre la religión judeo-israelita.

En el área pérsica tenían amplia difusión las ideas apocalípticas, entendiendo este concepto como una visión del mundo y de la historia, en que el devenir del mundo se subdivide en determinados periodos y parece orientado hacia un fin definido. Según los

zoroastristas, el conocimiento del curso de la historia sólo se revelaba, mediante sueños, visiones y viajes celestiales, a personas escogidas por Dios, como por ejemplo el propio Zaratustra, quien de esta forma se convirtió en revelador de la palabra divina.

En tiempo de los macabeos fueron, sobre todo, los hasidim, es decir los *piadosos* de Israel —movimiento de laicos de orientación apocalíptica encabezado por doctores de la ley—, quienes introdujeron ideas escatológicas y apocalípticas en el mundo religioso judío. El reflejo literario de este movimiento se encuentra en el libro de *Daniel* y en ciertos escritos del de *Enoch*.

En esos textos, todos los cuales corresponden a la primera mitad del siglo II antes de nuestra era, se suponía, desde hace mucho tiempo, influencia irania, sobre todo en lo concerniente a la escatología y las visiones apocalípticas.

Entre los hasidim, las visiones constituían el recurso predilecto para dar a conocer revelaciones divinas (*Daniel* 7:1, 8:1; *Enoch* 1:2, 13:8). Esto por sí sólo no llamaría mayormente la atención, ya que este rasgo reflejaba la visión profética usual en el antiguo Israel. Lo novedoso en el Libro de *Enoch* (1 *Enoch* 14:8) es que el patriarca dormido era elevado al cielo durante su visión. Allí ve a Dios en su trono y recibe su mensaje. Por consiguiente, se trata de un viaje celestial del alma que transcurre en vida con el objeto de transmitir una revelación divina y permitir una visión del cielo.

Precisamente esta idea es característica del zoroastrismo desde sus principios, a pesar de que el texto del *Avesta* conservado hasta hoy en día sólo contiene algunas alusiones al respecto (Nyberg, 1938, p. 147). Es probable que el viaje celestial del alma constituyera el medio más importante para comunicarse con Dios. En Yasna (33:5) se describe cómo el alma del profeta se libera del cuerpo y se deplaza a las moradas de Ahura Mazda. La ascensión se produce en el estado de éxtasis que podía alcanzarse mediante una técnica determinada (Nyberg, 1938, pp. 147-179; Widengren, 1956, p. 67). Parece obvio que el surgimiento de la idea de la ascensión del visionario al cielo no sería concebible entre los hasidim sin un contacto con la tradición irania.

En la escatología de los hasidim, la idea de un juicio divino al final de los tiempos desempeña un papel muy importante. El gran juicio, que implica la extinción de las fuerzas del mal y de los

enemigos de Israel, va aparejado con la institución del reino de Dios en la tierra (*Dn* 2:43-45, 7:9-13; *Enoch* 1:3-9, 10-4).

En sus lineamientos básicos, tal escatología corresponde a un desarrollo ulterior de ideas autóctonas, ante todo propias de la profecía, con su idea del día de Yahveh y sus predicciones de la salvación. A pesar de ello, se ha pretendido ver en la escatología judía una clara influencia irania, en lo que concierne a la escena del juicio como tal (*Dn* 7:9; 1 *Enoch* 90:20) y a las ordalías de fuego (*Dn* 7:10-11; *Enoch* 1:5-6).

En el juicio divino le corresponde un papel destacado al fuego. El primer libro de la compilación de Enoch relata que las huestes angelicales enemigas serán entregadas al fuego "en el gran día del juicio" o que serán llevadas al abismo del fuego (1 *Enoch* 10:13). La tradición del fuego como elemento de castigo en el juicio final de Dios se explica a partir de la tradición de Israel. Desde el principio, Yahveh aparece estrechamente relacionado con el fuego. A menudo también se menciona el fuego como elemento de castigo divino, cuando se habla del fuego de Yahveh que consume la tierra entera y a los pueblos.

En este punto podrá resultar interesante referirnos a las ideas iranias de las ordalías de fuego, a las cuales se ha recurrido para explicar las concepciones judías correspondientes. Ya en las *Gathas* se habla de ordalías de fuego (Yasna 31:3) que intervienen en la gran lucha final entre los dos bandos antagónicos: los creyentes de Asa y los seguidores de Drug (Yasna 44:12, 48:2).

Al final de la historia, el fuego es la herramienta divina que produce la escisión, separando el bien y el mal. El juicio final con fuego y metales fundidos, sin embargo, sólo en parte es un elemento de castigo; para los creyentes tiene que aparecer como elemento de salvación. La idea de unas ordalías escatológicas de fuego se ha mantenido viva a través de la historia del zoroastrismo y paulatinamente fue derivando en la imagen de un fuego cósmico. Sin embargo, hay una diferencia decisiva en la concepción de las ordalías escatológicas de fuego.

La escatología judía de los primeros hasidim las concibe como un tribunal de castigo que recae sobre las potencias del mal y sobre los pecadores. En la tradición irania se trata de un elemento que separa el bien y el mal y, más tarde, también de un recurso para perfeccionar y purificar en el plano escatológico. Si la anti-

gua concepción de los judíos de la *scheol*, es decir del más allá, era la de un lugar de los muertos, en los escritos de los primeros hasidim se vislumbra, en cambio, la configuración de una nueva idea del más allá. La antigua *scheol* se convierte en una especie de infierno, un sitio de sufrimiento eterno que es una cárcel de fuego. Esto se combina con la idea tradicional de la *scheol*, en el sentido de que si bien ésta sigue siendo el lugar de todos los muertos, ya no tiene carácter eterno, sino limitado en el tiempo.

"En el gran juicio se producirá la separación definitiva entre justos y pecadores; los pecadores tendrán que quedarse, como antes, en la *scheol*, donde sufrirán gran tormento por toda la eternidad. Después del juicio final, la *scheol* se convierte en un infierno" (Hůltgard, 1979, p. 537).

Si bien es cierto que tales concepciones del infierno tienen algunas coincidencias con las ideas iranias, éstas son de índole más bien general. Lo que caracteriza la imagen del infierno iranio, tanto antigua como posterior, son, ante todo, las tinieblas, los alimentos malos e impuros y la pestilencia (Yasna 31:20, 49:11).

Se ha suscitado una discusión vehemente en torno a si la idea de la resurrección de los muertos se remonta de un modo directo a una influencia irania (*Dn* 12:2-3, 13; *Enoch* 22:13). Sin lugar a dudas esto se debe a que en el Antiguo Testamento hebreo no hay testimonio alguno de tal idea y la misma prácticamente se niega en el *Eclesiastés*. De todas maneras, allí se va abriendo camino una idea nueva que todavía no se ha convertido en una doctrina firme. Con la esperanza de una resurrección futura avanza algo nuevo en la religión de Israel.

> Los hasidim de principios de la era helenista ofrecen, por lo tanto, los primeros testimonios de una idea de la resurrección en la historia de la religión de Israel [...] De hecho, la creencia de una resurrección física de los muertos en un tiempo futuro, que se considera como momento crucial de cambio en la historia, no se puede comprobar en ninguna otra religión del antiguo Oriente excepto la irania [Hultgard, 1979, p. 543].

La creencia de la resurrección no se puede demostrar con certeza en las *Gathas*, pero sí existen abundantes testimonios de ella en el zoroastrismo en general. Los testimonios de autores griegos per-

miten concluir que la resurrección de los muertos respecto a la consumación de los tiempos constituía ya un rasgo notable de la religión irania en el siglo IV a.C. (Diogenes Laertius, *De Vita Philos*, Provemium 6-9).

Pero también se observa una diferencia en la función del pensamiento resurreccionista comparativamente con la concepción judía. En el culto iranio, la resurrección está por entero al servicio de la renovación del mundo; los muertos resucitarán para que, inmaculados, puedan ingresar al nuevo mundo purificado. No es como en el libro de *Daniel*, donde los pecadores reviven para caer en una reprobación eterna. A pesar de que con esto se podría demostrar que la creencia en la resurrección no se deriva de manera directa de las ideas iranias, es muy probable que la repentina propagación de la idea de la resurrección entre los primeros hasidim la impulsara en lo sustancial el contacto con el pensamiento iranio. "Por consiguiente podremos decir que el pensamiento resurreccionista judío experimentó un desarrollo adicional bajo la influencia del ideario apocalíptico iranio, después de que el judaísmo por sí mismo ya había evolucionado en esta dirección" (Bousset-Gressmann, 1926, p. 511).

En el libro de *Daniel* también aparece por primera vez la idea de una retribución después de la muerte. Luego de la resurrección, los piadosos gozarán de vida eterna mientras que los impíos del pueblo quedarán condenados al oprobio por siempre jamás. El surgimiento de este conjunto de ideas muestra claramente la sustitución gradual de la antigua doctrina de retribución colectiva y el surgimiento de un concepto de responsabilidad individual. El mismo Zaratustra proclamó la idea de una retribución individual después de la muerte. A los seguidores de Ahura Mazda les corresponde un destino feliz y la inmortalidad en el más allá, mientras que a los seguidores de la mentira les espera el castigo eterno (Yasna 43:1-6; Nyborg, 1938, p. 226).

"La influencia del zoroastrismo sobre el judaísmo en el sentido mencionado se confirma por el hecho de que la idea de una doble retribución en el más allá fue, desde el principio, una doctrina central del zoroastrismo, mientras que resalta como algo nuevo en el judaísmo de comienzos de la época helenista" (Hůltgard, 1979, p. 545).

La creencia de que, por un lado, existen ángeles bien dispuestos hacia los seres humanos, a quienes protegen, y demonios o dia-

blos, por el otro, que les causan daño, es una característica común en muchas religiones. En el caso de Israel encontramos los fundamentos y las primeras líneas evolutivas ya en la Biblia hebrea. El Talmud ciertamente reconoce la influencia babilónica en la configuración de la creencia de los ángeles en la religión judía. En cuanto a los demonios, sin embargo, prevalece la convicción de que la figura del Angra Mainyu o espíritu del mal de la religión irania haya ejercido una influencia persistente en la concepción del satanás del culto judío. Al mismo tiempo, el espíritu maligno de los iranios, Aesma daeva, sirvió de modelo para el demonio Asmodeo que se menciona en el libro de *Tobías* (Piñero, 1991, p. 42).

En el siglo II a.C., en los círculos sacerdotales de Israel comúnmente llamados sadoquitas, nos encontramos con una tradición dualista que representa algo novedoso en la religión de Israel y que constituye un elemento precursor del dualismo de Qumran. Se trata de fragmentos de escritos hallados en las cuevas de Qumran, anteriores a la comunidad esenia. Me refiero a los *Apócrifos de Levi* y *de Amram*, el *Libro de los jubileos* y el *Libro de Noah*. En el *Apócrifo de Amram* resalta particularmente el dualismo de esta comunidad judía.

En una visión, el patriarca ve cómo dos ángeles se lo están disputando. Al preguntar por la causa de la disputa, obtiene por respuesta que esos ángeles tienen poder sobre todos los hombres y que él deberá escoger a uno de ellos. Luego se describe la apariencia aterradora de uno de los ángeles y se le revela al visionario su nombre: Malkiresa (fragmento 4 Qumran 1 y 2). El otro ángel claramente se ha concebido como lo contrario de Malkiresa. Estas dos figuras se vinculan con un muy detallado simbolismo de luz y oscuridad, que sirve también para ilustrar el dominio que ambas potencias ejercen sobre el mundo. El ángel bueno domina todo lo que es luminoso, el malo es el soberano de todo lo relacionado con las tinieblas. La misma concepción dualista se refleja también en el *Libro de los jubileos*. El ejercicio del dominio de dios en la tierra ha sido encomendado a los arcángeles y, en cierto modo, también a los espíritus malignos y a su líder Mastema. Estos dos grupos se enfrentan como antagonistas hasta el día del juicio, en que desaparecerán Mastema y sus seguidores (*Libro de los jubileos* 1:25, 10:8-11, 11:5 y 11).

Si hay un punto relacionado con la influencia de la religión irania

sobre la judía acerca del cual reina unanimidad entre los especialistas ése es el de la problemática del dualismo.

> El dualismo es una característica notable de las diversas formas religiosas del Irán, mientras que es ajeno a la religión israelita. Según la predicación de Zaratustra, la existencia está dominada, desde un principio, por dos potencias antagónicas, representadas en el mito de los dos espíritus arquetípicos, Spenta Mainyu y Ahra Mainyu, y su enemistad, que habrá de perdurar hasta el aniquilamiento de los espíritus malos. El antagonismo entre el bien y el mal nace de una elección que ambos espíritus hicieron en el principio de los tiempos y que también deben hacer los seres humanos [Hultgard, 1979, p. 549].

Este dualismo fue un rasgo principal de la historia religiosa del zoroastrismo, a la vez que el simbolismo luz-tinieblas parece haber sido ya en tiempos muy remotos un medio para expresar la cosmovisión dualista. Según la concepción de Zaratustra, si bien ambos espíritus arquetípicos nacieron de Ahura Mazda, esto no significa que el mal se remonte al dios supremo y primero. Ahura Mainyu sólo se convierte en malo y enemigo de dios a consecuencia de su propia elección.

En concordancia con la tradición irania, el *Apócrifo de Amram* presupone que fue dios mismo quien concedió a ambos ángeles el dominio sobre el mundo y sobre los seres humanos, manifestándose en esto claramente la influencia irania.

Si queremos resumir, para determinar la magnitud de la influencia que el zoroastrismo ejerció sobre la religión judía y, con ello, indirectamente sobre la tradición de Occidente, convendrá proceder de manera diferenciada. Lo que está fuera de duda es el hecho de que hubo un contacto con las ideas iranias. Pero esto muchas veces no implicó la adopción de ideas complejas, sino más bien que determinadas concepciones judías, que estaban en proceso de formación, alcanzaran su forma precisa a consecuencia de sugerencias aportadas por la religión irania. Tal fue el caso de los primeros hasidim, que introdujeron en la religión judía las ideas de la resurrección de los muertos o del viaje celestial del profeta.

Una influencia más profunda parece haberse operado en lo referente al dualismo entre los círculos sadoquitas.

Otro aspecto significativo es que, entre los círculos judíos de Palestina, la influencia irania se refiere a aspectos más medulares de la religión que en el judaísmo babilónico, a pesar de que este último tenía conocimientos mucho más íntimos de la religión irania que los judíos palestinos. Esto nos conduce a la conclusión de que fueron factores diferentes de los meramente geográficos los que hicieron posible la incidencia de ideas religiosas iranias sobre el judaísmo palestino de aquel tiempo. Tales factores muy probablemente deban buscarse en la esfera política. El judaísmo palestino de la primera mitad del siglo II antes de nuestra era se encontraba inmerso en una grave crisis, que condujo a una división entre judíos helenizantes, por un lado, y tradicionalistas "fieles a la ley", por el otro.

La sangrienta intervención del rey seléucida Antíoco IV Epífanes dio pie entonces a la rebelión de los macabeos. Esta crisis suscitó entre los círculos sadoquitas fieles a la ley nuevos cuestionamientos religiosos que no encontraron respuesta en la propia tradición. En la irania, en cambio, se encontraron contestaciones que mostraron una salida de la crisis religiosa y política (Hinnels, 1976, p. 13). El judaísmo babilónico, en cambio, no se vio afectado por estos acontecimientos y no tenía motivos para sumarse a la rebelión de los macabeos.

Además, desde el siglo II antes de Cristo, en el área oriental del Mediterráneo se fueron difundiendo ideas escatológicas iranias (Widengren, 1965, p. 199; Hinnels, 1973, p. 714). Es muy probable que tales ideas hayan llegado a Palestina alrededor del año 200 a.C., pues ellas aportaban las armas espirituales para resistir el dominio helénico. Las concepciones iranias desempeñaron asimismo un importante papel en la resistencia de los *legalistas* contra la helenización de la religión judía.

Prácticamente no hay duda acerca de cuáles fueron los grupos sociales que llevaron las ideas religiosas iranias hacia el oeste. Lo hicieron los magos, los sacerdotes del zoroastrismo, que a menudo tenían las mismas ideas religiosas que los sacerdotes sadoquitas de Jerusalén. El surgimiento de una interpretación dualista del mundo entre estos grupos judíos pudo haberse fomentado por el contacto directo con sacerdotes zoroastristas, y facilitarse por simpatías políticas y sociales recíprocas.

Por consiguiente, se constata con certeza la influencia irania

sobre importantes grupos judíos durante la primera mitad del siglo II a.C. Se trata de círculos del judaísmo que es posible considerar representantes de la religión judía normativa de aquel tiempo, cuyo peso fue decisivo para el desarrollo ulterior de la religión.

Fue también de la clase sacerdotal sadoquita no helenizante de Jerusalén de donde partió la iniciativa de fundar el movimiento esenio, que a su vez habría de ejercer una influencia fundamental en el cristianismo naciente. Fueron sacerdotes sadoquitas los que encabezaron el movimiento que tuvo su centro espiritual en Qumran y que ejercía considerable influjo en la vida judía de Palestina. De todo lo anterior se desprende que la influencia irania sobre el judaísmo no afectó a grupos marginales sino al núcleo normativo de la religión judía. Muchas pruebas parecen indicar que el judaísmo palestino recibió impulsos decisivos de la religión irania precisamente durante la primera mitad del siglo II a.C., que jamás habrían de repetirse con igual intensidad. Por conducto del judaísmo, casi todas estas ideas ingresaron más tarde al cristianismo naciente, con lo cual queda comprobada la influencia irania sobre el mundo de las ideas occidentales.

Bibliografía

Albright, W.F., "New Light on Early Recensions of the Hebrew Bible", en *Bulletin of the American School of Oriental Research*, núm. 140, 1955, pp. 27-33.

Barr, K., "Avest dragu, drigu", en *Studia Orientalia Ioanni Pederson dicata*, Copenague, 1953, p. 21.

Bousset, W., *Die Himmelsreise der Seele*, Neudr, 1960.

Bousset-Gressman, W., *Die Religion des Judentums im Späthellenistischen Zeitalter*, Tubinga (Handbuch zum N.T., núm. 210), 3a. ed., 1926.

Boyce, M., *A History of Zoroastrism*, vol. I. *The Early Period*, Leiden-Colonia (Handbuch der Orientalistik VIII, 1, 2), 1975.

——, *A History of Zoroastrism*, vol. II. *Under the Achaemenions*, Leiden-Colonia (Handbuch der Orientalistik VIII, 1, 2), 1982.

——, "Priests, Cattle and Men", en *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, núm. 50, Londres, 1987, pp. 508-526.

——, *Zoroastrians: Their Religions Beliefs and Practices*, Londres-Nueva York, 1979.

———, *Zoroastrianism: Its Antiquity and Coustant Vigour*, Costa Mesa, California-Nueva York, 1992.
Campbell, J., *Las máscaras de Dios*, vol. III. *Mitología occidental*, Madrid, 1992.
Cohn, N., *Cosmos, Chaos and the World to Come: The Ancient Roots of Apocalyptic Faith*, New Haven-Londres, 1993.
Colpe, C., "Zarathustra und der Frühe Zoroastrismus", en J.P. Asmussen, J. Laessoe y C. Colpe (eds.), *Handbuch der Religionsgeschichte*, vol. 2, Gotinga, 1972, pp. 319-357.
Duchesne-Guillemin, J., *Zoroastre*, París, 1948.
———, *The Western Response to Zoroaster*, Oxford, 1958.
Darmester, J., *The Zend Avesta*, parte I. *The Venidad. Sacred Books of the East*, Oxford, 1880.
Dumézil, G., *Naissance d'archanges*, París, 1945.
———, *Tarpeia*, París, 1947.
———, *Les dieux des Indo-Européens*, París, 1952.
———, *L'idéologie tripartie des Indo-Européens*, Bruselas, 1958.
Gershevitch, I., *The Avestan Hymn to Mithra*, Cambridge, 1959.
———, "In memoriam", en W.B. Henning, *Memorial Volume*, Londres, 1970, pp. VI-XXIV.
———, "Die Sonne das Beste", en *Mithraic Studies*, vol. I, Manchester, 1975, pp. 68-89.
Gnoli, G., *Zoroaster's Time and Homeland*, Nápoles, 1980.
———, "Le religioni dell'Iran antico e Zoroastro", en G. Filoramo (ed.), *Storia delle religioni I*, Bari, 1994, p. 457.
Gonda, J., *Die Religion Indiens*, vol. I. *Veda und Ältere Hinduismus*, Stuttgart (Die Religionen der Menschheit, núm. 11), 1960.
Hennings, W.B., "Zoroaster" (1949), en B. Schlerath (ed.), *Zarathustra*, Darmstadt, 1970, pp. 118-164 (Rataubai Katrak Lectures, 1949: *Zoroaster. Politician or Witch-Doctor*, Oxford-Londres, 1951).
Herzfeld, E., *Zoroaster and His World*, vol. 1, Princeton, 1941.
Hinnels, J., "Zoroastrian Saviour Imagery and its Influence on the New Testament", en *Numen*, núm. 16, pp. 161-185.
———, "Zoroastrian Influence on the Judeo-Christian Tradition", en *Journal of the K.R. Cama Oriental Institute*, núm. 45, 1976, pp. 1-23.
Hultgard, A., "Das Judentum in der Hellenistisch-Römischen Zeit un die Iranische Religion: ein Religionsgeschichtliches Problem", en *Aufstieg Und Niedergang der Römischen Welt*, núm. 1, vol. XIX, Berlín, 1979, pp. 513-590.
Humbach, H., *Die Gáthás des Zarathustra*, vols. I y II, Heidelberg, 1959.
Keith, A.B., *The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads*, Cambridge, 1925.

Klima, O., *Mazdak*, Praga, 1957.
Kuhn, K.G., "Die Sektenschrift und die Iranische Religion", en *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, núm. 49, 1952, pp. 296-316.
Lincoln, B., *Priests, Warriors and Cattle: a Study in the Ecology of Religion*, Berkeley, 1981.
Lommel, H., "Symbolik der Elemente in der Zaroastrischen Religion" (1959), en B. Schlerath (ed.), *Zarathustra*, Darmstadt, 1970, pp. 253-269.
———, *Die Religion Zarathustras*, Tubinga, 1930.
Löwith, K., *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, Stuttgart-Berlín, 1953.
———, *Vorträge und Abhandlungen: Zur Kritik der Christlichen Überlieferung*, Stuttgart-Berlín, 1966.
Mayrhofer-Passlert, E., "Haustieropfer bei den Indoariern und den Anderen Indo-Germanischen Völkern", en *Archiv Orientalni*, núm. 21, 1953, pp. 182-205.
Meyer, E., *Geschichte des Altertums*, vol. III, Stuttgart, 1925-1937.
———, *Ursprung und Anfänge des Christentums*, 2 vols., *Die Entwicklung des Judentums und Jesus von Nazareth*, Stuttgart, 1924.
———, "Monotheismus in Israel und in der Religion Zarathustras", en *Biblische Zeitschrift*, núm. 1, 1957, pp. 23-58.
Mills, L.H., *The Zend Avesta*, III. *Sacred Books of the East*, vol. XXXI, Oxford, 1887.
Minois, G., *Die Hölle: Zur Geschichte einer Fiktion*, Munich, 1994.
Nyberg, H.S., *Die Religionen des alten Iran*, Leipzig, 1938.
———, "Das Reich der Archämeniden", en *Historia Mundi*, vol. II, Berna y Munich, 1954, pp. 56-115.
———, *Hilfsbuch des Pehlevi*, H. Glossar, Uppsala, 1931.
Oldenberg, H., *Die Religion des Veda*, Stuttgart-Berlín, 1923, pp. 3-4.
Olmstead, A.T., *History of the Persian Empire*, Chicago, 1948.
Osten, H.H. Von der, *Die Welt der Perser*, Stuttgart, 1956.
Pettazzoni, R., *Der Allwissende Gott. Zur Geschichte der Gottesidee*, Frankfurt, 1960.
Piñero, A., "El marco religioso del cristianismo primitivo (I)", en A. Piñero (ed.), *Orígenes del cristianismo. Antecedentes y primeros pasos*, Córdoba-Madrid, 1991, pp. 37-66.
Reitzentstein-H.H., R., *Studien zum Antiken Synkretism aus Griechenland und Iran*, Leipzig-Berlín, 1926.
Rudolph, K., "Zarathustra-Priester und Prophet. Neue Aspekte der Zarathustra-bzw. Gatha-Forschung (1961)", en B. Schlerath, *Zarathustra*, Darmstadt, 1970, pp. 270-319.
Schaeder, H.H., "Zarathustras Botschaft von der Rechten Ordnung" (1940), en B. Schlerath, *Zarathustra*, Darmstadt, 1970, pp. 97-117.

———, *Der Mensch in Orient und Okzident*, Munich, 1960.
———, "Iranische Lehren", en R. Reitzenstein y H.H. Schaeder, *Studien zum Antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland*, Leipzig, 1926, pp. 203-353.
Scheftelowitz, J., *Die Altpersische Religion und das Judentum. Unterschiede, Übereinstimmungen und Gegenseitige Beeinflussungen*, Gieben, 1920.
Tolstov, X.P., *Auf den Spuren der Altchoresmischen Kultur*, Berlín, 1953.
Widengren, G., *Die Religionen Irans: Die Religionen der Menschheit*, vol. 14, Stuttgart, 1965.
———, *Hochgottglaube im Alten Iran*, Uppsala, 1938.
———, *Iranische Geisteswelt*, Baden-Baden, 1961.
———, *Feudalismus im Alten Iran*, Colonia-Opladen, 1969.
Wikander, S., *Der Arische Männerbund*, Lund, 1938.
Winston, D., "The Iranian Component in the Bible, Apocrypha an Qumran: A Review of Evidence", en *History of Religions*, núm. 5, 1966, pp. 183-216.
Zaehner, C., *The Dawn and Twilight of Zoroastrism*, Londres-Nueva York, 1961.

ADORACIÓN *TRADICIONAL* Y *UTÓPICA* DEL DIOS ÚNICO: ORIGEN Y FORMAS BÁSICAS DEL MONOTEÍSMO BÍBLICO

Bernhard Lang
Universidad de Paderborn

El dios del profeta Oseas o el surgimiento de la monolatría a partir del espíritu de esperanza política

Como es sabido, el judaísmo, el cristianismo y el islam son las religiones monoteístas clásicas, relacionadas entre sí por numerosos vínculos históricos. El documento más antiguo de estas religiones es la Biblia hebrea, llamada Antiguo Testamento por los cristianos. Este libro refiere la adoración exclusiva de un dios único como elemento originario de la historia de la religión de Israel, el pueblo de dios. Israel reconoció siempre sólo a su dios y no a ningún otro; desde Abraham o desde Moisés existe un mandamiento fundamental exclusivo de la religión de Israel, a saber: "No adorarás a otros dioses además de Yahveh". La investigación histórico-crítica de la religión de Israel, que ha existido desde el siglo XVII y alcanzó su pleno desarrollo durante el XIX y el XX, hace mucho que ha dejado a un lado esta autodefinición de la tradición, que impone por su sencillez. Desde hace tiempo se ha llegado a la conclusión de que las escrituras bíblicas no ofrecen ni pueden ofrecer una imagen históricamente confiable del desarrollo de la religión israelita, porque la Biblia hebrea es un conjunto de escritos diversos que, pese a la heterogeneidad de sus contenidos y de las épocas en que se originaron, tienen un rasgo en común: inculcan la adoración de un dios único. Se trata de una compilación con fines propagandísticos. Precisamente la repetición insistente del mandamiento principal de dios, "no tendrás otros dioses junto a mí", fue la que despertó la suspicacia de los investigadores y se

impuso mediante considerables esfuerzos a través de un proceso histórico prolongado cuyas etapas resultan difíciles de reconstruir. De acuerdo con Morton Smith, y si se usa el nombre propio del dios de Israel, podría postularse como promotor de este proceso un "movimiento de sólo Yahveh" (Lang, 1981).

Para comprender el objetivo de ese movimiento, debemos partir de la forma básica de la religión de Israel, de la cual sólo se encuentran vestigios en la Biblia. Ese culto era de carácter politeísta y, en tal sentido, no se distinguía fundamentalmente de las religiones de su entorno inmediato. Los pueblos semitas occidentales, así como algunos otros del antiguo cercano Oriente, adoraban a un dios determinado como su patrono protector; esa divinidad se suele definir como dios nacional o dios del país. En Asiria, tal posición le correspondía al dios Assur; en Babilonia, a Marduc; en Egipto, a Amón-Ra; para los amonitas era Milkom; para los moabitas, Quemós, y para los ugaritas y los tirios, Baal. El dios respectivo de ninguna manera era el único que se adoraba en el país en cuestión, pero sí ocupaba una posición muy singular. *Miqueas* 4, 5 plantea el principio del dios nacional en los siguientes términos: "Pues todos los pueblos caminan cada uno en el nombre de sus dioses, pero nosotros caminamos en el nombre de Yahveh nuestro Dios, para siempre jamás". El dios nacional de Israel se llama Yahveh. Dado que el judaísmo monoteísta considera especialmente sagrado el nombre propio de dios y por ello deja de pronunciarlo, ya no conocemos la pronunciación exacta. *Yahveh* es una reconstrucción erudita que fue imponiéndose en la ciencia bíblica durante el siglo XIX frente a otra versión: la de *Jehová*. La mayor parte de las traducciones modernas de la Biblia se atienen a las versiones antiguas con *Kyrios* en griego y *Dominus* en latín, cuando mayoritariamente hablan de "el Señor" en lugar de Yahveh.

Como dios nacional, Yahveh tiene competencia limitada: no es un dios universal. Enemigos arameos de Israel lo consideran un "dios de las montañas", es decir de la región montañosa de Palestina (1 *R* 20, 23.28). Una idea modesta de Yahveh se encuentra también en una inscripción hebrea encontrada hace apenas unos años en las montañas de Judea y expuesta ahora en el Museo de Israel en Jerusalén. Alrededor de 700 a.C., un judío hizo grabar en la pared calcárea de una cueva sepulcral las palabras "Yahveh es el dios de todo el país, las montañas de Judá pertenecen al dios de

Jerusalén", que acaso podrían ser parte de un salmo o de un cántico nacional (Lemaire 1976, p. 558, aunque allí se traduce de modo diferente).

La vinculación de un dios con un pueblo y un país determinados implica "otros países, otros dioses"; por consiguiente, ir al extranjero significa tanto como "servir a otros dioses" (1 *Sam*, 26, 19s). "¿Cómo podríamos cantar un canto de Yahveh en una tierra extraña?" (*Sal* 137, 4) se pregunta melancólico el salmista en el exilio babilónico. Para poder adorar adecuadamente en tierras extrañas a Yahveh, el dios sin imagen, en realidad habría que construir un templo en el extranjero. Según dicen, un general sirio, al convertirse en creyente de Yahveh, lleva a su terruño, Damasco, varias cargas de mulo de tierra israelita (2 *R* 5, 17). Incluso el Yahveh del siglo V, ya ascendido a dios universal, conserva aún su carácter de dios nacional: "¡Grande es Yahveh más allá del término de Israel!" (*Ml* 1, 5). Esta oración no se entiende si no es por el hecho de que alguna vez hubo un tiempo en que el poder de Yahveh terminaba en las fronteras del país.

Uno de los pocos mitos del Israel antiguo que se conserva fragmentariamente nos habla de la vinculación entre dios y pueblo o dios y país. Los ancestros relatan la siguiente historia, según *Dt* 32: El Elyon, dios creador, repartió los pueblos entre los dioses, e Israel le correspondió a Yahveh. Éste halló a su pueblo en el desierto y se hizo cargo de él (*Dt* 32, 8-14 en la versión de la Septuaginta; véase *Ez* 16, 3-14). Este relato mítico también demuestra que en el Israel politeísta Yahveh de ninguna manera era considerado el dios creador, sino, por el contrario, otro subordinado a éste. Apenas más tarde, a lo largo del proceso monoteísta, Yahveh adquirió el papel de dios creador, que en un principio le era ajeno (Lang, 1995, p. 837).

¿Cómo pudo producirse el hecho de que el movimiento que nosotros postulamos reclamara un cambio fundamental del sistema religioso israelita, exigiendo que ya no se adorara a ningún otro dios más que al dios nacional de Israel?

La prueba más remota de la exigencia de la adoración exclusiva de Yahveh en Israel que puede fecharse con alguna seguridad se encuentra en el libro del profeta Oseas y se remonta a las postrimerías del siglo VIII a.C. Al profeta le correspondió proclamar la siguiente palabra de Dios: "Pero yo soy Yahveh, tu Dios, desde el

país de Egipto. No conoces otro Dios fuera de mí, ni hay más salvador que yo" (*Os* 13, 4).

En tiempos de Oseas, el reino septentrional de Israel, donde predicaba el profeta, renegó de su jefe supremo asirio. La consecuencia política de ello fue que Asiria enviara sus tropas a eliminar el reino septentrional como ente político (721 a.C.). El último rey del norte de Israel posiblemente fue arrestado aun antes de la destrucción de su capital, Samaria, y quedó como prisionero de los asirios. En las tribulaciones que precedieron a la catástrofe del año 721, el profeta Oseas proclamaba la palabra de su dios: "Pero yo soy Yahveh, tu Dios, desde el país de Egipto. No conoces otro Dios fuera de mí, ni hay más salvador que yo". Si sólo se le adoraba a él, con exclusión de todas las demás deidades, Yahveh brindaría su ayuda. Para ello, el profeta se remite a la historia del éxodo que aquí se documenta por primera vez. Por lo visto, la lógica se construye de la siguiente manera: oprimido por los egipcios, Israel invocó la ayuda de Yahveh y nada más que la de Yahveh; éste respondió haciendo posible que el pueblo de Israel huyera de Egipto. En términos del mito, este acontecimiento por lo visto coincidió con la repartición de los pueblos entre los dioses. Visto desde la perspectiva del mundo de los dioses, El Elyon envió un dios a Israel; desde la perspectiva del mundo humano, un pueblo invocó por primera vez a su dios, pidiéndole ayuda. De esta forma se produjo el nexo firme entre Yahveh e Israel.

La exigencia manifestada por el profeta Oseas de una adoración monolátrica requiere una doble explicación: en términos cronológicos y en términos de la historia de la religión.

Veamos, en primer lugar, el comentario cronológico: Oseas corresponde a mediados y fines del siglo VIII a.C. Sería interesante saber, de qué forma se hablaba de Yahveh antes de Oseas. Se han escrito libros enteros sobre este tema, pero todos ellos se basan en lo que yo considero una cronología aventurada de las escrituras bíblicas. No contamos con literatura digna de mención que pudiese fecharse en tiempos anteriores a Oseas. La única excepción es el libro de Amós, el cual, sin embargo, sólo se remonta a una generación antes de Oseas y, por cierto, permite reconocer claramente la religión politeísta de Israel. Si bien cabe suponer que en Israel, al igual que en el antiguo cercano Oriente en general, hubo literatura anterior al siglo VIII, sin embargo muy probablemente el

canon bíblico ha conservado poco o nada de ella. Esto puede deberse a que el canon bíblico, como recopilación literaria, con toda intención sólo incorporó aquellos escritos que estuvieran comprometidos con la adoración exclusiva de Yahveh. Aparentemente durante el tiempo de los reyes de Israel se intentó, en dos oportunidades, imponer la adoración exclusiva de Yahveh mediante una ley estatal y abolir la adoración de otros dioses. Ambos intentos tuvieron lugar en tiempos posteriores a Oseas y, por cierto, en el reino vecino al de Israel: el de Judá. Pero las reformas de los reyes Ezequías (alrededor de 700 a.C.) y Josías (hacia 623-609) sólo tuvieron un éxito parcial. La escasa documentación histórica de ambas reformas se pone de manifiesto en el hecho de que algunos historiadores consideran que las informaciones correspondientes son inventadas o exageradas. Así, por ejemplo, la suposición de una reforma ezequiana se basa en la combinación del dato de que Ezequías sacó del Templo de Jerusalén el símbolo de una serpiente de cobre, con un código legal de fecha desconocida, que imponía la adoración única de Yahveh (el así llamado "libro de la Alianza"; esto resulta de la combinación de 2 *R* 18, 4 con *Ex* 22, 19). Recordemos para nuestros fines: no contamos con literatura bíblica fechable anterior a los tiempos del profeta Oseas y por ende tampoco sabemos si la exigencia de la adoración exclusiva de un solo dios ya se había manifestado con anterioridad.

El segundo comentario acerca de la palabra profética de Oseas corresponde al ámbito de la historia de las religiones y trata de explicar cómo puede llegar a plantear el profeta la exigencia de monolatría. La explicación es la siguiente: entre las religiones politeístas del antiguo cercano Oriente existió la práctica de una "monolatría temporal" (van Selms, 1973). Se trataba de una medida adoptada en épocas de crisis, que puede describirse en los siguientes términos:

1. Reina una crisis; por ejemplo: opresión por parte de un enemigo, hambruna o peste.

2. Los especialistas competentes en materia religiosa señalan cuál es la deidad que puede remediar el mal: el dios nacional en una crisis político-militar, el dios de la peste en caso de epidemias, etcétera.

3. En todo el país se proclama la adoración exclusiva de la deidad correspondiente. En tal situación, dicho dios se venera con

sacrificios especiales y se le destaca entre el conjunto de los dioses. A cambio de ello, se espera que la deidad responda brindando su ayuda.

4. La monolatría temporal se practica hasta que concluya la crisis en cuestión.

Contamos con datos de diversas épocas y culturas del cercano Oriente que comprueban esta práctica de la monolatría temporal en Mesopotamia, Persia e Israel, y hasta hay menciones de ella en el Corán. En la epopeya de Atramjasis de Mesopotamia se recurre en dos casos a la monolatría temporal: una vez en ocasión de una sequía, por lo que se venera de manera exclusiva al dios del cielo y de la lluvia, Adad, y en otro caso con motivo de una peste, cuando se aplica la misma medida y se adora en forma exclusiva al dios de la peste, Namtara (Atramjasis, Tablas 1 y 2; von Soden, 1994, pp. 628-630). En ambos casos, la medida surte efecto. Al menos los coetáneos asirios de Oseas deben haber conocido esta historia; en Nínive, la capital asiria, se encontraron fragmentos del texto de este mito (Dalley, 1989, p. 3). El mito correspondiente se conocía en Mesopotamia durante por lo menos un milenio; las citas más antiguas se remontan a alrededor de 1700 a.C. y las más recientes se encontraron en la biblioteca del rey asirio Asurbanipal (siglo VII a.C.). La cita bíblica más notable se halla en el libro de Jeremías. En este caso no se trata de un ejemplo exitoso, sino de una monolatría que no logró su objetivo. Cuando Jerusalén fue destruida en 586 a.C. por los babilonios, algunos habitantes de Judá atribuyeron el hecho a la monolatría temporal. Durante el sitio impuesto por los enemigos, se había rendido culto exclusivamente a Yahveh. Esto, se pensó, habría causado el enojo de la diosa del cielo, que habría privado a la ciudad de su protección: "Desde que dejamos de quemar incienso a la Reina de los Cielos y de hacerle libaciones, carecemos de todo, y por la espada y el hambre somos acabados" (*Je* 44, 18).

Por lo visto, la adoración exclusiva de Yahveh en un principio no fue otra cosa que una monolatría temporal, que se puede comprender como respuesta a la crisis política en que cayó Israel a consecuencia de la supremacía de Asiria. La carga tributaria que esta última le impuso a Israel probablemente fue el factor que desencadenó esa medida de índole político-religiosa. A pesar de que la disposición no tuvo éxito y los asirios destruyeron el Estado de

Israel en el año 721, los israelitas y sus vecinos del Estado de Judá siguieron convencidos del valor de la monolatría temporal. En esa época parece haberse formado aquel "movimiento de sólo Yahveh" ya mencionado, que procuró prolongar la monolatría, lo cual, más allá de una crisis aguda, resulta perfectamente comprensible si tenemos en cuenta que, dependiente de Asiria y bajo una severa carga tributaria, también el vecino Estado de Judá se encontraba sumido en una crisis política permanente.

¿Cómo evolucionaron la idea y la práctica monolátricas después de la época de Oseas? Las fuentes no nos ofrecen informaciones precisas al respecto, por lo que sólo se pueden adelantar algunas hipótesis. Bajo el reinado de Josías en Judá (hacia 623-609 a.C.), se produjo una reforma oficial del culto que prohibió la adoración de cualquier otro dios fuera de Yahveh y decretó el cierre de todos los templos del país para facilitar el control. Sólo el Templo de Jerusalén debía ofrecer el culto monolátrico legítimo. Sin embargo, el efecto de esta reforma del culto fue bastante efímero y probablemente no persistió más allá de la muerte de ese rey comprometido con el "movimiento de sólo Yahveh". Aun así, este acontecimiento demuestra que el movimiento era lo bastante fuerte como para llevar a la práctica sus ideales, aunque fuera por un tiempo limitado. El segundo proceso, mucho más difícil de advertir, pero de mayor significado histórico, debe de haber tenido lugar en el siglo VI, en una época en que ya no existía un Estado judío. Después de que en 586 a.C. los babilonios habían destruido el Templo de Jerusalén y abolido la autoadministración de Judá mediante reyes vasallos, no tardó en surgir una idea que fue mucho más allá de la monolatría: el monoteísmo. El judaísmo desprovisto de un Estado comienza a hablar de Yahveh en términos monoteístas. En medida creciente, se considera a Yahveh el creador del mundo y dios único por antonomasia. En lo sucesivo, habremos de exponer lo que significaba esto y las ideas que se relacionaban con tal fenómeno. Para ello, en primer lugar podemos basarnos en dos escritos bíblicos: el libro de *Job* y la obra deuteronómica.

El Dios de *Job* y de la obra deuteronómica o el monoteísmo tradicional

El libro de *Job* y la obra deuteronómica son dos textos literarios muy disímiles. Lo que los investigadores designan obra deuteronómica es una extensa composición narrativa que abarca siete libros: *Deuteronomio*, *Josué*, *Jueces*, libros 1° y 2° de *Samuel* y 1° y 2° de *Reyes*. Comenzando con el ampuloso discurso de despedida de Moisés y la inculcación de la sagrada ley de dios, relata la historia canónica de Israel, desde los tiempos (legendarios) de su existencia en el desierto hasta la caída (histórica) del reino de Judá. Probablemente su origen deba buscarse alrededor de 560 a.C., aunque algunas partes podrían ser bastante más antiguas. El libro de *Job*, en cambio, es mucho más breve. Este texto de discusión, originario del siglo V a.C., trata la cuestión del sufrimiento de un hombre justo. Pese a toda su diversidad, hay aspectos de fondo que ambas obras tienen en común. Ambas parecen constituir una reacción ante la desaparición del Estado judío y el consiguiente exilio babilónico que se presenta una vez como consecuencia de la culpa humana y en otro caso como efecto del devenir inescrutable de la historia. Sin embargo, el más notable nexo común a ambas obras es la concepción monoteísta de Dios (véase *Dt* 4, 35: "Yahveh es el verdadero Dios y no hay otro fuera de él" y *Job* 31, 26 y ss.: la afirmación solemne de Job de no haber adorado ni al sol ni a la luna como dioses). En el libro de *Job* y en la obra deuteronómica, esta concepción se plantea desde diferentes perspectivas.

Después de que la discusión de Job con sus interlocutores concluye sin resultado, el libro de *Job* culmina en la aparición personal de Dios que amonesta al protagonista (*Job* 38-42). El lector impreparado se topa en el discurso divino con una gran variedad de fragmentos míticos que sólo ante un escrutinio más detenido se agrupan en tres mitos claramente reconocibles, en cuyo centro se sitúa el dios creador. Concretamente, nosotros creemos reconocer allí éstos: un mito de la creación, otro de Dios como dueño y señor de la naturaleza y uno más que lo presenta en lucha con un ente del caos (Keel, 1978).

Según el mito de la creación, desde la fundación misma del mundo, el dios creador combate las fuerzas del caos que al amparo de la oscuridad de la noche siempre vuelven a penetrar en el ámbito

de la creación ordenada. La creación del mundo por parte de Dios no se limita a la primera hora del establecimiento de un orden entre mar y tierra firme, entre el día y la noche, etcétera, ya que es un quehacer permanente, pues el caos, representado, por ejemplo, como monstruo marino, no está muerto y en cambio posee una vitalidad propia. En este contexto, la relación de Dios con la serpiente marina es ambivalente: él cuida de la serpiente marina joven con gran esmero, como si fuese un lactante, y la envuelve en tersos pañales. Por otra parte, sin embargo, la serpiente marina es un ente salvaje que debe ponerse a buen recaudo. Quizás el mismo hecho de envolverlo en pañales implique atar y, por consiguiente, refrenar al infante indómito (*Job* 38, 9). Si bien todas las mañanas Dios ahuyenta de la faz de la tierra a todos los malos, tanto criminales como demonios, de modo que a éstos sólo les quedan algunos escondites, aun así les deja un cierto margen de juego y de vida. Dios domina el mal; pero lo combate sin eliminarlo de una vez por todas.

En este contexto quizás, en el fondo, sea inadecuado hablar de "creador" y "creación del mundo". El dios que actúa aquí en realidad no se presenta como creador sino más bien como poseedor del Universo. Incluso prácticamente se describe como "poseedor del cielo y de la tierra" (*Gen* 14, 19), aunque la posesión se entiende aquí de manera primitiva, según el modelo de la conquista y defensa de un territorio. El poseedor debe defender constantemente su posesión, pues de lo contrario ésta va a parar a otras manos.*

Las mismas circunstancias que en el mito de la lucha del caos se ilustran desde otro ángulo en el mito de Dios como "señor de los animales" y "dueño de la naturaleza" (en el lenguaje técnico inglés "Lord of the animals" y "owner of nature"). Como señor de los animales y de la naturaleza extrahumana, Dios se preocupa también por los animales salvajes, en algunos casos hostiles al hombre, como el león, el toro salvaje y el caballo (de guerra). Estas bestias no corresponden al ámbito del mundo ordenado y domesticado que le fue asignado al hombre como espacio vital. Como animales de la selva, son seres del caos, pero el mito del "dueño

* El epíteto de Dios en *Gen* 14, 19 por regla general se traduce erróneamente como "Creador del cielo y de la tierra". La traducción correcta se encuentra, por ejemplo, como alternativa en la nota de pie de página de la *New English Bible* (1970). Las cuestiones filológicas pertinentes las aclara Lipinski (1993, pp. 67-69).

de la naturaleza" indica que ellos también están sujetos al dominio de Dios y encomendados a su cuidado. Tal concepción del señor de los animales corresponde a una idea "ampliamente difundida en especial en el ámbito euroasiático, aunque también en América del Norte y del Sur" (Henninger, 1979).

Mientras que en el mito del "dueño de la naturaleza" se resalta claramente el cuidado positivo que Dios depara a los seres que viven en el ámbito extrahumano, el tercer mito subraya, a su vez, la superioridad de Dios frente al caos, al que él pone coto y mantiene en jaque. En este contexto, Dios lleva los rasgos del dios egipcio Horus, mientras que el caos recuerda a Seth. Horus y Seth son los contrincantes divinos en la mitología egipcia, donde Horus, regiamente superior, vence a Seth, dios malo, representado como cocodrilo o hipopótamo. Al presentar a Behemot y Leviatán como animales "séthicos", el poeta hebreo alude al mito egipcio. Por cierto, también hay un detalle notable que remite a Seth (*Job* 40, 18): los huesos de Behemot, comparados con "barras de hierro", recuerdan la designación egipcia del mineral de hierro como "huesos de Seth" (Lang, 1980). Pero también se puede pensar en la mitología fenicia, al menos en relación con Leviatán: éste encarna al monstruo marino, que aparece en el mito ugarítico con el nombre de Yamm (mar) y como adversario del Baal victorioso. Cualquiera que haya sido el trasfondo exacto del mito, se trata de la historia de una lucha donde un dios celestial vence a un dragón marino.

Si se quiere descubrir un común denominador de estos tres mitos, se puede decir que éstos describen la relación entre Dios y el mal de una manera tal que Dios, pese a su inmensa superioridad frente a todos los poderes de las tinieblas, deja al mal cierto margen en su creación. Lo extraño, irregular, siniestro —encarnado para los egipcios en el dios Seth—, forma parte del mundo permanentemente.

Quizá sea posible decir que el bienaventurado Job, que ayudaba a los pobres y a los huérfanos (*Job* 29, 12 y ss.), interviene en la lucha que el dios creador libra contra las fuerzas del caos. Vamos a precisar esta idea vinculándola con la cosmovisión de la religión "tradicional" más ampliamente difundida entre las culturas antiguas (Smith, 1990, pp. 121-143; Cohn, 1993).

Según la cosmovisión del culto tradicional, el mundo fue puesto en un estado de orden por un dios (o por dioses). El orden cósmico, una vez establecido, es, por su esencia, inalterable. No obstan-

te, el mundo es asolado constantemente por las desgracias. De una manera impresionante, ambos aspectos se confrontan al final del relato del diluvio: "Mientras dure la tierra, sementera y siega, frío y calor, verano e invierno, día y noche, no cesarán". Pero dentro de este orden firmemente establecido se ubica el hombre, cuyas acciones e intenciones son malas desde su niñez (*Gen* 8, 21 y ss.). Para la religión tradicional, la naturaleza, la vida humana, la sociedad y el Estado son magnitudes frágiles, inestables. A través de terremotos, inundaciones, sequías, hambrunas y pestes, agresiones bélicas, derrotas en conflictos militares, opresión de los pobres, etcétera, las fuerzas demoniacas, aunque también los propios hombres, amenazan el mundo ordenado. "La conciencia difusa de la inseguridad cósmica constituye el fundamento de la percepción hebrea del mundo", escribe Ludwig Köhler (1953, p. 14). El mito fundamental trata una lucha cósmica y describe cómo un guerrero divino mantiene en jaque a las fuerzas del caos, permitiendo así la supervivencia del mundo. Éste, a su vez, constantemente tiene que volver a ajustarse al orden establecido en el principio de los tiempos. Desde luego se trata de una lucha sin fin, puesto que las fuerzas de las tinieblas se recuperan después de cada derrota para atacar de nueva cuenta. El antagonismo entre la fuerza divina del orden y el caos contrario a Dios también encuentra su correspondencia en un antagonismo social. El mal sale a nuestro encuentro con múltiples disfraces en la sociedad, la historia y la vida personal. Para asegurar la supervivencia de la sociedad, se requiere en todo momento la intervención reguladora y auxiliadora de actores divinos y humanos, y en ocasiones ambos —Dios y los hombres— conjuntan su acción. El culto que corresponde a esa concepción del mundo puede entenderse como de santificación y curación. Su objetivo consiste en restablecer el orden en todo aquello que lo ha perdido. Corrección, purificación y curación restablecen el estado originario e ideal de las cosas, de modo que en un lugar o un país determinados pueda surgir un cuerpo social y político sano (o pueda sanar un cuerpo humano). "Las tradiciones de la lucha contra el caos que han llegado hasta nosotros muestran una estructura de pensamiento que ha tenido vigencia durante milenios. Ella debe haber marcado con una intensidad hoy en día difícilmente imaginable los pensamientos, sentimientos e ideas del antiguo Oriente" (Fuchs, 1993, p. 62) y por consiguiente también de Israel.

En la obra deuteronómica parece que penetráramos en un mundo totalmente diferente: el del relato histórico, no del mito. Una lectura más cuidadosa, sin embargo, nos permite reconocer que esta obra se relaciona con el modelo de la lucha interminable contra el caos debido a tres características suyas. *Primero*: el mundo de esta obra es Palestina; allí es donde la fe debe acendrarse, allí se da la apostasía, etcétera. Se trata de una visión localmente restringida de la historia. *Segundo*: la apostasía del dios verdadero y la competencia de cultos politeístas son posibilidades presentes en todo momento. Uno de los libros que integran la obra deuteronómica describe con especial claridad y de un modo muy esquemático la lucha eterna: el pueblo reniega de Yahveh, el dios de Israel, el cual hace que los enemigos amaguen al pueblo con la fuerza de las armas; el pueblo regresa a su dios y le pide ayuda; entonces Dios despierta a un líder militar carismático que libera al pueblo de la opresión del enemigo. Pero no tarda en producirse una nueva apostasía, de modo que el esquema puede repetirse. *Tercero*: del mismo modo que en el libro de *Job* no se avista una victoria definitiva de Dios sobre las fuerzas del caos, tampoco en la obra deuteronómica se puede hablar de la prevalencia definitiva de la veneración correcta de Dios con la consiguiente tranquilidad definitiva. El hecho de que no sea posible una victoria definitiva del monoteísmo no conduce a la resignación o a un retraimiento en una pequeña comunidad de piadosos. Bien por el contrario, se intenta asegurar el culto correcto a Dios por medio de la ley. La ley deuteronómica culmina en una estricta legislación contra la herejía (Lang, 1984). Mediante la exclusión de cualquier innovación, pretende evitar la recaída en formas de culto y creencia de tipo politeísta. En versión abreviada, una de las leyes pertinentes reza así:

> Si tu hermano, hijo de tu madre, tu hijo o tu hija, la esposa que reposa en tu seno o el amigo que es tu otro yo, trata de seducirte en secreto diciéndote: Vamos a servir a otros dioses, no accederás ni le escucharás, tu ojo no tendrá piedad de él, no le perdonarás ni le encubrirás, sino que le harás morir. Le apedrearás hasta que muera. Y todo Israel, cuando lo sepa, tendrá miedo y dejará de cometer este mal en medio de ti [*Dt* 13, 7-12, abreviado].

Repetidas veces se dice en un contexto semejante: "Harás desaparecer el mal de en medio de ti" (*Dt* 13, 6; 17, 7).

Por todos los medios imaginables se trata de evitar una recaída en la idolatría politeísta. Es notable cómo la religión se pone por encima de todos los lazos y consideraciones familiares. Incluso el hermano o los propios hijos (pero curiosamente no los propios padres) deberán ser denunciados en caso de que se desvíen de la religión legal.

El mito de la lucha contra el caos apenas se evoca en la obra deuteronómica. Por lo visto, el monoteísmo riguroso de ella no tiene afinidad con la mitología. Sin embargo, hay un texto que muestra cómo el propio pueblo pecaminoso de Israel representa la fuerza del caos y cómo entonces Yahveh procede contra Israel:

> Me han encelado con lo que no es Dios, me han irritado con sus vanos ídolos [...] Porque ha saltado fuego de mi ira, que quemará hasta las honduras del sol; devorará la tierra y sus productos, abrasará los cimientos de los montes. Acumularé desgracias sobre ellos, agotaré en ellos mis saetas. Andarán extenuados de hambre, consumidos de fiebre y mala peste. Dientes de fieras mandaré contra ellos, veneno de reptiles. Por fuera la espada sembrará orfandad, y dentro reinará el espanto. Caerán a la vez joven y doncella, niño de pecho y viejo encanecido [*Dt* 32, 21-25].

El ideal de la obra deuteronómica es una sociedad en que todos veneran al dios único, monoteísta. Deberá limpiarse el país de todos los que diverjan, renieguen del dios verdadero y veneren a otros dioses. Aparentemente se da por hecho que ese proceso de depuración será eterno, es decir que constituirá una tarea permanente. Si demasiados hombres reniegan de Yahveh, éste se volverá en contra de su pueblo. Por consiguiente, la lucha contra el caos es permanente, ya sea que se produzca entre Yahveh y su pueblo desobediente o como una lucha que los obedientes libran contra los apóstatas, los herejes. La lucha siempre exitosa de los seguidores de Yahveh contra los herejes desde luego representa el estado deseable. Pero siempre habrá herejes, puesto que Dios —según el mito antiguo— en su creación también le concede un espacio al mal.

El monoteísmo comprometido con la concepción tradicional del mundo, tal como lo encontramos en el libro de *Job* y en la obra

deuteronómica, no fue la única modalidad de una fe monoteísta en el judaísmo temprano. En otras dos escrituras bíblicas —el libro del profeta *Isaías* y el libro de *Daniel*—, así como en los escritos de la secta de Qumran, nos encontramos con una forma de monoteísmo sorprendentemente diferente y de grandes consecuencias históricas.

El dios del seudoIsaías y de Daniel o el monoteísmo utópico

El libro de *Isaías*, si bien es, en sus elementos básicos, una obra del siglo VIII a.C. y no se halla comprometido con el programa de la veneración monolátrica, contiene extensos textos posteriores que subsanan esa omisión. De hecho, no hay ningún otro grupo de textos en la Biblia hebrea que recalque más insistentemente la unicidad de Yahveh: "Yo soy Yahveh, no hay ningún otro; fuera de mí ningún dios existe", pone el seudoIsaías en boca de su dios (*Is* 45, 5). Habremos de designar como seudoIsaías al autor de los pasajes secundarios de este libro, que la investigación conoce bajo los términos de *Deutero-Isaías* y *Apocalipsis de Isaías*. El único dios digno de veneración es Yahveh; los otros no son nada; sean lo que fueren, carecen de fuerza. Diversos pasajes del seudoIsaías ridiculizan la elaboración de ídolos y hacen escarnio de su veneración (*Is* 44, 9-20). Los textos correspondientes, que propagan un monoteísmo intransigente, se encuentran entre los capítulos 40 y 55 del libro de *Isaías*, es decir una parte del libro fechada en el año de 539 a.C. y que probablemente se escribió en Babilonia. En estos capítulos, un profeta judío que vive en el exilio babilónico ("Deutero-Isaías") ensalza al rey Ciro de Persia, vencedor de los babilonios, como enviado de Dios y *mesías*; de él espera —con razón— la liberación de los judíos de su exilio (*Is* 45, 1-7). Ciro podría haber sido un creyente del dios monoteísta Zoroastro. Ya en el siglo XVIII, el filósofo alemán Lessing sugirió que el monoteísmo judío pudiera derivarse de la religión de Zoroastro, opinión que comparten también algunos estudiosos de hoy en día (Boyce, 1982, pp. 43-47, 193-195; Vorländer, 1988, pp. 104-106; Lang, 1994, p. 837). Así, el monoteísmo del *Deutero-Isaías* podría comprenderse como fruto del encuentro entre iranios y judíos en tiempos del rey Ciro.

La concepción de Dios en los pasajes tardíos del libro de *Isaías*, sin embargo, no sólo se caracteriza por un monoteísmo intransigente, porque, visto en forma aislada, éste guarda perfecta correspondencia con el dios creador de Job y el dios castigador de la obra deuteronómica. Pero *la forma de actuar* del dios del seudo-Isaías se diferencia de manera neta y sustancial de la del dios de Job y de la obra deuteronómica. *A diferencia del "dios tradicional", el dios del seudoIsaías no sólo restringe temporalmente el mal, sino que lo elimina de manera definitiva y total, y eso en todo el mundo.* Tal concepción aparece también en el libro de *Daniel*, escrito del siglo II antes de Cristo. Ambas obras manifiestan la expectativa de un cambio profundo en la historia del mundo a consecuencia de una intervención dramática de Dios que culminaría con la aniquilación de todos los poderes malignos. Los enemigos de Israel serían castigados y exterminados, y se borraría todo recuerdo de ellos (*Is* 26, 14). El libro de *Daniel* describe a los seres antagónicos de Dios a la manera de los viejos mitos de lucha contra el caos, como entes gigantescos que emergen del mar, como león alado, como pantera alada, policéfala, etcétera; todos ellos serán "destruidos y aniquilados definitivamente" (*Dn* 7, 26). Esta victoria de Yahveh no se limitaría a un área determinada pues sería de carácter universal. Yahveh actúa "para que se sepa desde el sol levante hasta el poniente, que todo es nada fuera de mí. Yo soy Yahveh, no hay ningún otro" (*Is* 45, 6). El reino erigido por Dios sustituye de una vez por todas el dominio de los monstruos aniquilados. El soberano instituido por Dios ya no corre peligro porque "todos los pueblos, naciones y lenguas le sirvieron. Su imperio es un imperio eterno que nunca pasará, y su reino no será destruido jamás" (*Dn* 7, 14).

Si en la "concepción tradicional del mundo" la superación del mal fue temporal, aquí se ha vuelto definitiva; si anteriormente fue local, aquí se tornó universal. Con esto se da una cosmovisión propia de contornos inconfundibles. Como su característica más destacada consiste en la intervención de Dios, que en un futuro aún no definido establecería condiciones decisivas, se le podría definir como una "concepción utópica del mundo". A primera vista pueden parecerse bastante ambos pensamientos, puesto que existe un nexo histórico entre ellos: la concepción utópica del mundo surgió a partir de la tradicional y es, en cierto modo, su degeneración.

Ambas ven al mundo involucrado en conflictos cósmicos. Pero la interpretación de estos conflictos difiere sustancialmente. En la religión utópica, el conflicto cósmico pierde su marco firme y duradero. Para ella, el mundo es todo menos estable e inalterable. Por el contrario, se halla en un constante movimiento dirigido hacia un fin último, de modo que a la postre, después de numerosos conflictos, llegará a un estado definitivo, libre de conflictos: un cosmos sin caos. Con ello, el mundo llegará a su estado final y definitivo. Tal como lo indica el término griego *utópico*, el lugar concreto del acontecer no tiene mayor relevancia. Mientras que la religión tradicional está sujeta a una limitación local, la concepción utópica es de orientación universal. Ya no se trata de una corrección, purificación y curación localmente circunscrita, sino que se espera un cataclismo de alcances universales, del cual surge un nuevo orden que persistirá por doquier y por siempre jamás: en el cielo o en la tierra, o en ambos por igual.

En la Biblia, junto a la concepción tradicional, también existe la utópica, como alternativa de la anterior. El libro de *Job* y la obra deuteronómica aún están plenamente comprometidos con la visión tradicional del mundo, por lo que la lucha entre ventura y desventura debe durar eternamente. Promulgada por primera vez por Zoroastro entre 1500 y 1200 a.C., la visión utópica también fue acogida por el judaísmo (Cohn, 1993). La hallamos en la visión del futuro del seudoIsaías, así como en los pasajes apocalípticos de *Daniel*. Fuera de la Biblia, su lado práctico se puede estudiar particularmente en las escrituras de la secta del Mar Muerto.

Mientras que los deuteronomistas de la fase tardía del Antiguo Testamento consideran la persecución de los herejes al menos como un objetivo ideal, los *utopistas* la descartan desde un principio. Porque si Dios y "el bien" habrán de alcanzar una victoria definitiva, esa lucha jamás se podrá emprender a través del control de toda una sociedad. Y aun si fuera a ganarse la lucha por la pureza del pueblo judío y quedara asegurada esa pureza de manera definitiva, restarían todavía los extranjeros, los paganos, los politeístas, los idólatras. Puesto que los utopistas esperan la superación definitiva de todo mal, no pueden cifrar sus esperanzas en el programa deuteronómico de control social, sino en la victoria que sólo puede venir de Dios mismo. Ésta es la visión que encontramos en los escritos de una antigua secta de los judíos: los así llamados esenios.

Varios escritos fundamentales de esta secta se hallaron después de la segunda guerra mundial en unas cuevas localizadas junto al Mar Muerto. Esos textos constituyen un testimonio valioso de la concepción que reinaba en círculos apocalípticos. Las siguientes características nos permiten vincular la secta de Qumran con lo que nosotros llamamos la concepción utópica del mundo:

Primero: el mundo de los manuscritos esenios no se circunscribe en términos locales, ya que es universal; el gran cataclismo que se espera afectará a todo el mundo y no sólo a Palestina.

Segundo: no se espera un gran número de conflictos, sino una gran lucha final que se concibe en términos mitológicos como lucha entre la luz y las tinieblas, entre Dios y Belial, es decir entre Dios y un espíritu diabólico.

Tercero: la lucha entre Dios y Belial tendrá fin. Se producirá la victoria de Dios y sus ángeles y un "aniquilamiento eterno, sin remanentes" (1Qumran 5, 13; Maier, 1995); todos los malos serán exterminados.

Para los seguidores extremos de tales ideas no existe la posibilidad de compartir la vida con la gran mayoría de los infieles. De ahí su retraimiento en un pequeño grupo, una secta, en cuyo seno se cultiva un orden de vida comunitario. Mediante el estudio de las Escrituras y el ejercicio de abstinencia y vida comunitaria, el grupo se prepara para el reino definitivo de Dios. "De modo comunitario habrán de comer, de modo comunitario habrán de glorificar y de modo comunitario habrán de deliberar", dicta el reglamento de la secta (1Qumran 5, 2-3).

Mientras que el *Deuteronomio* expresa una visión optimista del hombre, en los manuscritos de Qumran nos encontramos con una concepción pesimista de la calidad humana. El primero, si bien cuenta con la apostasía y rebeldía contra Dios, también señala la posibilidad de la conversión y del éxito en el aniquilamiento del mal, que constituye una necesidad recurrente. Los utopistas desconocen semejante optimismo, pues no sólo la mayoría de los hombres literalmente "son del demonio" —hijos de las tinieblas y de Belial—, por no pertenecer a la secta, sino que, además, el mal penetra subrepticiamente en los corazones de los mismos miembros de la secta. En el corazón de cada ser humano se produce una lucha constante entre el espíritu de la verdad y el del mal (1Qumran 4, 23), de modo que se da la impresión de una introspección cui-

dadosa. Tan sólo con motivo de la victoria final que se espera, el corazón de los sectarios será liberado del espíritu maligno: "Entonces Dios [...] purificará el cuerpo del hombre, exterminará todo espíritu malhechor de su carne [...] Él rociará el espíritu de la verdad sobre él, cual agua purificadora" (1Qumran 4, 20-22).

Aun la misma vida comunitaria de la secta está constantemente amenazada, se exige una penitencia rigurosa a todos aquellos que no se sometan a ese orden estricto y las sanciones pueden llegar al extremo de la exclusión definitiva. En la regla de la secta se encuentran numerosos ejemplos a este respecto. Así, por ejemplo, se lee:

> Si alguno maldijese —ya sea porque se asustase de las tribulaciones o por cualquiera otra razón— mientras lea el Libro o rece, habrá de ser separado y no retornará al consejo de la comunidad [secta]. Si alguno hablase con ira de uno de los sacerdotes mencionados en el Libro, será castigado por un año y será apartado de la pureza de los miembros plenos. Si lo hiciese por error, lo expiará durante seis meses. Quien sabiendo, negase algo, será castigado por seis meses. Aquel que, sabiendo, injuriase injustamente a su prójimo, expiará su culpa durante un año y será apartado [...] Quien se acostase y durmiese durante la Asamblea, será castigado por treinta días... [1Qumran VII, 1 y ss.].

De esta forma, la secta de todos modos se ve forzada a una constante "lucha contra el caos" que conlleva el control de un número —ciertamente reducido— de individuos; pero el control en sí es más minucioso y llega hasta los detalles más cotidianos de la vida. Al igual que el monoteísmo de la religión *tradicional*, también el *monoteísmo utópico* determina la vida cotidiana de los creyentes.

Conclusión

Ambas formas de monoteísmo, tanto el tradicional como el utópico, así como sus respectivas concepciones del mundo, han repercutido durante mucho tiempo en el mundo occidental. En el Nuevo Testamento, las acciones de Jesús —como se observa particularmente en sus curaciones de los enfermos— parecen relacionadas con un enfoque tradicional. Jesús predicó su mensaje del Reino

del Padre (monoteísta) sólo dentro de las fronteras de Palestina y se muestra inclinado a rechazar a extranjeros (Mac 7, 24 y ss.). Algunos de sus discípulos, especialmente Pablo y el autor del *Apocalipsis de Juan*, deben verse como representantes de la concepción utópica del mundo, que se ha abierto camino en la historia del cristianismo sin desplazar jamás del todo la concepción tradicional de la religión local. Uno de los textos más conocidos de los primeros tiempos del cristianismo de hecho admite ambas interpretaciones: el padrenuestro. El reino de Dios que allí se implora, pensado en un principio probablemente sólo como la restitución del Estado judío, también se puede interpretar como reino universal y por ende utópico. En el *Evangelio de San Lucas* se le añade al texto del padrenuestro también la promesa de la eficacia, imprescindible para la oración monolátrica (*Lc* 11, 5-13) porque la monolatría, por su misma naturaleza, al renunciar a todos los demás cultos fuera del único, pretende asegurar que las plegarias sean escuchadas.

Vestigios de la mitología utópica y de la tradicional se pueden rastrear hasta la historiografía moderna, estableciendo todavía en el siglo XIX el trasfondo ideológico de grandes obras historiográficas. Así constituyeron, en cierto modo, el marco dentro del cual se ubicaba la narración estrictamente realista del acontecer histórico y dentro del cual dicho acontecer se interpretaba. La historia podría aparecer como un relato del progreso, como un drama en el cual, al fin de cuentas, el bien prevalece sobre el mal y el hombre acaba por regresar al paraíso. El historiador estadunidense Hayden White definió esta concepción de la esencia de la historia como "drama romántico de redención" etiquetándola como *romanza*. En su obra *Metahistory*, escribe a este respecto:

> La romanza es, en lo esencial, un drama de búsqueda de identidad que el protagonista simboliza trascendiendo el mundo de las experiencias, venciéndolo y liberándose finalmente de él —aquel tipo de drama que tenemos en mente en la leyenda del santo Grial o en la historia de la resurrección de Cristo en la mitología cristiana. Es un drama que trata del triunfo del bien sobre el mal, de la virtud sobre el vicio, de la luz sobre las tinieblas y de la victoria final del hombre sobre el mundo en el cual estaba condenado a vivir a consecuencia del pecado original [White, 1994, p. 22].

Según White, ésta es la visión que caracteriza, por ejemplo, a la historiografía del gran historiador francés Jules Michelet, en particular su gran *Histoire de la Révolution française* de 1847-1853 (7 t.).

A la concepción de la "historia como romanza" se le pueden contraponer diversas alternativas. Una de ellas podría definirse en los términos de "historia como comedia". En la comedia no se produce un triunfo definitivo del bien sobre el mal, sino sólo un triunfo por tiempo limitado.

> En la comedia aparece la esperanza como un triunfo pasajero del hombre sobre su mundo, a través de la perspectiva de una reconciliación ocasional de las fuerzas que actúan en la sociedad y en la naturaleza. Tales reconciliaciones se articulan en los momentos festivos que al autor de comedias tradicionalmente le sirven para rematar sus relatos dramáticos de cambio y transformación [...] Las reconciliaciones que se producen al final de la comedia son reconciliaciones entre seres humanos, reconciliaciones de los seres humanos con su mundo y su sociedad. El estado de la sociedad aparece entonces más puro, más racional y mejorado como resultado del conflicto entre fuerzas aparentemente siempre contrarias, las cuales finalmente y a largo plazo resultan ser compatibles y conformes consigo mismas y entre sí [White, 1994, p. 23].

La concepción de "historia como comedia" la encuentra Hayden White sobre todo en la obra del gran historiador alemán Leopold von Ranke. La *Weltgeschichte* [*Historia universal*] de este autor apareció entre 1881-1888 en 16 tomos y abarca desde los orígenes hasta la Edad Media. Mientras que Michelet en última instancia está comprometido con una concepción del mundo cristiana, es decir universal y utópica, la obra de Ranke tiene sus raíces en el mito de la lucha permanente contra el caos, que puede representarse en el vaivén de la comedia. Tal vez las formas fundamentales del monoteísmo se hallen tan estrechamente ligadas al pensamiento occidental y tan profundamente arraigadas en su suelo bíblico que sólo raras veces se logrará hacerlas a un lado.

Bibliografía

Boyce, Mary, *A History of Zoroastrianism*, vol. 2, Leiden, 1982.

Cohn, Norman, *Cosmos, Chaos and the World to Come. The Ancient Roots of Apocalyptic Faith*, New Haven, 1993.

Dalley, Stephanie, *Myth from Mesopotamia*, Oxford, 1982.

Fuchs, Gisela, *Mythos und Hiobdichtung*, Stuttgart, 1993.

Henninger, Josef, "Buchbesprechung", en Anthropos, núm. 74, 1979, p. 934.

Keel, Othmar, *Jahwes Entgegnung an Ijob*, Gotinga, 1978.

Köhler, Ludwig, *Der hebräische Mensch*, Tubinga, 1953.

Lang, Bernhard, "Job xl 18 and the Bones of Seth", en *Vetus Testamentum*, núm. 30, 1980, pp. 360-361.

——, "George Orwell im gelobten Land: Das Buch Deuteronomium und der Geist kirchlicher Kontrolle", en Ernst W. Zeeden (ed.), *Kirche und Visitation*, Stuttgart, 1984, pp. 21-35.

——, "Die Jahwe-allein-Bewegung", en Ders (ed.), *Der einzige Gott: Die Geburt des biblischen Monotheismus*, Munich, 1981, pp. 47-83.

——, "Ijob" y "Ijob (Buch)", en Manfred Görg (ed.), vol. 2, *Neues Bibel-Lexikon*, Zürich, 1995, pp. 214-219.

——, "Monotheismus", en Manfred Görg (ed.), *Neues Bibel-Lexikon*, vol. 2, Zürich, 1995, pp. 834-844.

Lemaire, André, "Prières en temps de crise: Les inscriptions de Khirbet Beit Lei", en *Revue Biblique*, núm. 83, 1976, pp. 558-568.

Lipinski, Edward, "Qanah", en Heinz-Josef Fabry (ed.), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, vol. VII, Stuttgart, 1993, pp. 63-71.

Maier, Johann, *Die Qumran-Essener: Die Texte vom Toten Meer*, vol. 1, Munich, 1995.

Selms, Adriaan van, "Temporary Henotheism", en von M.A. Beek (ed.), *Symbolae Biblicae et Mesopotamicae F.M. Th. de Liagre Böhl*, Leiden, 1973, pp. 341-348.

Smith, Jonathan Z., *Drudgery Divine: On the Comparison of Early Christianities and the Religions of Late Antiquity*, Londres, 1990, pp. 121-143.

Soden, Wolfram von, "Der altbabylonische Atramchasis-Mythos", en Otto Kaiser (ed.), *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments*, vol. 3, Gütersloh, 1994, pp. 612-645.

Vorländer, Hermann, "Der Monotheismus Israels als Antwort auf die Krise des Exils", en Bernhard Lang (ed.), *Der einzige Gott: Die Geburt des biblischen Monotheismus*, Munich, 1981, pp. 84-113.

White, Hayden, *Metahistory: Die historische Einbildungskraft im 19. Jahrhundert in Europa*, Francfort, 1994.

EL MONOTEÍSMO COMO PROBLEMA POLÍTICO

Hans G. Kippenberg
Universidad de Bremen

Cuando Max Weber planteó la cuestión que hoy nos ocupa de manera central, es decir dónde están los orígenes de la cultura responsable en todo el mundo de la desmitificación de los mundos vivenciales tradicionales y la imposición del cálculo frío, buscó la respuesta también en la historia de las religiones. Supuso que en ella había una megatendencia, más duradera que los trastornos políticos e incluso que el ritmo de las revoluciones sociales. Para identificar esa tendencia recurrió a un descubrimiento del estudioso de las religiones Friedrich Max Müller (1823-1900), quien suscribía la tesis filosófico-lingüística del lenguaje de Wilhelm von Humboldt (1765-1835), según la cual en cada lengua reside una visión del mundo propia. Así, escarbó en las grandes familias lingüísticas de los indoeuropeos y los semitas en busca de visiones del mundo implícitas. El hallazgo a que lo llevó esto lo expresó en forma de una ecuación: el *Zeus pater* griego = *Jupiter* latino = *Dyaus pitar* sánscrito. Todos estos nombres de la familia lingüística indoeuropea provendrían de la misma forma originaria *dyau pitar*: "¡oh, padre cielo!" A partir de este descubrimiento, Friedrich Max Müller llegó a conclusiones sobre una característica duradera de la religión indoeuropea, comparada con la semítica. Su rasgo distintivo sería, "por decirlo en una palabra, el culto a dios en la naturaleza, un conocimiento de lo divino tal como impera tras el rico velo de la naturaleza, y no como se revela, oculto por el velo de lo más sagrado, en el corazón humano".[1] "El culto a dios en la historia", decide llamar en cambio a la característica distintiva de todas las religiones semíticas: "Todas creían

[1] F.M. Müller, *Einleitung in die vergleichende Religionswissenschaft (Introducción a la ciencia comparativa de las religiones)*, Estrasburgo, 1874, p. 142.

en un dios que tenía en sus manos el destino de los individuos, de las tribus y los pueblos, y se ocupaban mucho menos de dios como el señor de la naturaleza".[2]

Desde antes que Weber conociera esta tipología, otro estudioso de las religiones, el holandés C.P. Tiele, la había extraído de su corsé lingüístico-filosófico. Como las religiones se vuelven en su desarrollo cada vez más independientes de naciones y lenguas, las dos visiones del mundo representarían también principios independientes. Tiele las calificó como *teantrópica* y *teocrática*. En el primer caso, la deidad es una con la naturaleza humana; en el otro, se opone al hombre como un poder ajeno. Ambas dan testimonio de dos direcciones completamente distintas en que se movió la historia de las religiones indoeuropeas y semíticas.[3] A partir de aquí emprendió Weber sistemáticamente la cuestión del origen de la cultura occidental. Distinguió entre el dios creador supraterrenal, que exige la obediencia incondicional del ser humano a sus mandamientos, de un ser supremo impersonal, sólo accesible a través de la mística. De estas dos religiosidades habrían surgido modos de vida fundamentalmente diferentes de los hombres: o bien la salvación es un

> don de una actuación activamente ética con la conciencia de que dios guía esta actuación: de que uno es instrumento de dios. Para nuestros efectos llamaremos religiosa-"ascética" esta forma de toma de posición determinada por el método de la salvación religiosa [...] O bien: el don específico de la salvación no es una cualidad activa de la actuación, sino un estado de tipo específico. En su forma más sobresaliente: "iluminación mística". Además ésta sólo puede ser alcanzada por una minoría de los que están específicamente calificados y sólo a través de una actividad sistemática de tipo especial: la "contemplación".[4]

La primera concepción domina la religiosidad iraní y del Oriente cercano, así como la occidental derivada de ella, y la segunda, la

[2] *Ibid.*, pp. 140 y ss.

[3] C.P. Tiele, *Elements of the Science of Religion. Part I. Morphological*, Edinburgo-Londres (Directions of Development), 1897, pp. 150-181.

[4] M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft (Economía y sociedad)*, Tubinga, 5a. ed., 1985, pp. 328 y 330.

india y china.[5] Desde aquí ya sólo faltaba un pequeño paso para concebir el surgimiento de la cultura occidental como un gran proceso de desmitificación del mundo, que comenzó con el monoteísmo de las religiones semíticas y a través del helenismo originó finalmente la moderna cultura racional de Occidente.[6]

"El monoteísmo como problema político": el título de esta ponencia proviene de un tratado que el estudioso del Nuevo Testamento Erik Peterson publicó en 1935.[7] Este escrito ha seguido teniendo efectos hasta hoy. ¿Quién ha examinado los vínculos entre el dominio monárquico y la diseminación del monoteísmo en el Imperio Romano de manera tan sistemática como Peterson? El estudioso del derecho de Estado Carl Schmitt, quien fue colega de Peterson durante un tiempo en Bonn, había afinado, con su escrito *Politische Theologie — Vier Kapitel zur Lehre von der Souveranität (Teología política. Cuatro capítulos sobre la doctrina de la soberanía*; Leipzig, 1922), la mirada de Peterson sobre la relación entre la teología cristiana y la soberanía del Estado. Peterson mencionó con agradecimiento el nombre de Schmitt al publicar en 1933 un ensayo sobre el tema "El emperador Augusto en el juicio del cristianismo de la Antigüedad" y darle el subtítulo "Una aportación a la historia de la teología política".[8] En unas cuantas páginas, Peterson esbozó, con base en juicios de los padres de la Iglesia sobre el emperador Augusto, un tipo cristiano de teología política. El

[5] M. Weber, *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen (La ética económica de las religiones mundiales)*, MWG I/19 (ed. de H. Schmidt-Glintzer), Tubinga, 1989, p. 108.

[6] Esta comparación llegó a la sociología a través de Weber. Tanto W. Schluchter como J. Habermas adoptaron la tipología de Weber sobre las concepciones de dios y distinguieron entre una concepción teocéntrica y una cosmocéntrica: un dios creador supraterrenal, personal y exigente, frente a un ser supremo impersonal y sólo accesible por medio de la contemplación. Ambos autores ven en la visión del mundo teocéntrica una de las condiciones con que se produjo la racionalización occidental de la relación práctica con el mundo (J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns. Band I. Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung (Teoría de la acción comunicativa*, t. 1. *Racionalidad de la acción y racionalización social)*, Francfort, 1981, pp. 281-283; W. Schluchter, *Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus. Eine Analyse von Max Webers Gesellschaftsgeschichte (El desarrollo del racionalismo occidental. Un análisis de la historia social de Max Weber)*, Tubinga, 1979, pp. 230 y ss.).

[7] Véase E. Peterson, *Theologische Traktate (Tratados teológicos)*, Munich, 1951, pp. 45-147.

[8] E. Peterson, "Kaiser Augustus im Urteil des antiken Christentums. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie" (1933), reproducido en J. Taubes (ed.), *Der Fürst dieser Welt (El príncipe de este mundo)*, Paderborn, 1983, pp. 174-180.

principio lo ubicó en Orígenes, que en un escrito contra un crítico del cristianismo, Celso, sostuvo la tesis de que Jesús no nació por casualidad en los tiempos del emperador Augusto, quien había puesto fin con su autoridad monárquica a las guerras entre las distintas naciones. Sólo así había sido posible que la pacífica doctrina cristiana, que ni siquiera permitía la autodefensa,[9] se pudiera extender (II, 30). Eusebio había ampliado aún más esta teología unas décadas más tarde: debió haber sido dios mismo quien "contuvo las pasiones (*thymoi*) de los supersticiosos de la polis con el temor a un poder superior". "Toma en cuenta que, si no se hubiera impedido a los partidarios del error politeísta luchar contra la doctrina (*didaskalia*) de Cristo, hoy veríamos en el campo y la ciudad guerras civiles (*emphyloistaseis*), persecuciones y no pequeñas guerras" (Eusebio, *Demonstratio evangelica*, III, 7, 33 y ss.). De manera que Dios no sólo habría puesto fin al politeísmo con la ayuda del Imperio Romano, sino que también habría cumplido las profecías bíblicas de la paz entre los pueblos.

Su tratado corresponde —según apunta Erik Peterson— a un área que Carl Schmitt llamó "teología política". En la medida en que la actuación política de la polis se separó de los dioses de la polis, se sintió la necesidad de armonizar con la actuación una teoría de tipo filosófico o teológico. El gran estudio de Peterson "El monoteísmo como problema político", publicado dos años más tarde, arrojó una mirada más precisa sobre la historia de este tipo de pensamiento político. La teología cristiana de Orígenes y Eusebio sólo había podido legitimar la monarquía por un corto tiempo. Con la formación de la doctrina ortodoxa de la trinidad, esta función de la teología cristiana había llegado rápidamente a su fin. Con ella, "el monoteísmo como problema político quedó cancelado teóricamente" (1951, p. 103).

El tratado de Peterson no tiene igual en la literatura teológica. Es necesario mirar hacia los filósofos para conocer mejor la histo-

[9] Es dudoso si los cristianos realmente se negaron al servicio militar (Orígenes, "Contra Celsum", VIII, 68, 73). Nada documenta la contradictoria realidad mejor que el hecho de que "la persecución (de Diocleciano [n. del a.]) comenzó entre los hermanos en los ejércitos" (Eusebius, *Historia Ecclesiae*, VIII 1, 7. Véase Lactantius, *De moribus persecutorum*, 11, 3). P. van der Horst, "Het oorloogsvraagstuk in het christendom van de erste drie eeuwen" ("La cuestión de la guerra en el cristianismo de los tres primeros siglos"), en *Lampas*, núm. 19, 1986, pp. 405-420.

ria previa de esa cuestión. No es casual que dicha historia lleve a la época de las guerras religiosas en la Europa del siglo XVII. Thomas Hobbes (1588-1679) buscó las causas de esas guerras y las halló en la reivindicación desmedida de las iglesias al pretender representar el reino de Dios en la tierra. Según Hobbes, éste era un error por demás peligroso, que socavaba la obediencia de los ciudadanos al Estado y llevaba directamente de regreso a un estado de naturaleza donde reinaba la guerra de todos contra todos (1984 [1651], p. 399). San Pablo (*Romanos* 13, 5 y otras) había considerado que la obediencia a la autoridad era un mandamiento obligatorio. Según él, sólo había un dogma fundamental y obligadamente necesario en el cristianismo: "Jesús es el Cristo". Todos los demás enunciados doctrinales resultaban irrelevantes para la salvación y por lo tanto debían ser impuestos por el gobernante político desde el punto de vista de evitar las guerras civiles (1983, pp. 166-181). Hobbes evocaba en comparación las religiones precristianas más antiguas de los judíos y los paganos. En su opinión, los estadistas paganos y los profetas judíos también quisieron fundar una sociedad pacificada, pero de otra manera (1984 [1651], pp. 89 y ss.). Para los judíos, el orden político público se había vuelto parte del reino de Dios, mientras que para los paganos, en cambio, el culto divino se volvió parte del orden estatal.[10] La política y la teología se apoyan mutuamente. Por el contrario, Jesús había separado de manera radical el reino de Dios en el más allá del reino de este mundo de la legislación estatal.

Hobbes combatió la reivindicación de la Iglesia de representar la verdad con una argumentación que desembocaba en una interesante distinción de categorías en la religión: "Existen cultos *públicos* y *privados*", explicaba.

> Público es el culto que organiza el Estado como persona. Privado es aquel que observa una persona privada. El culto público es libre en relación con todo el Estado, pero no en relación con el individuo. El culto privado es libre en lo oculto, pero a los ojos de la multitud nunca está libre de ciertas restricciones, que provienen

[10] Hobbes podría haber continuado una idea de Josephus, quien anotó alguna vez que Moisés no había hecho de la religión una de las virtudes burguesas —tal como solía ser entre los paganos—, sino que, al revés, había convertido las virtudes burguesas en parte del culto (*Contra Apionem*, II, 170 y ss.).

de las leyes o bien de las opiniones de los hombres.[11] [1984 (1651), pp. 275 y ss.].

Esta separación de una religión privada de una pública permitía a Hobbes pronunciarse incluso en el caso extremo de una persecución de los creyentes por un gobernante sin dios en contra de un derecho a la resistencia. Incluso en ese caso los creyentes tendrían el deber de comulgar de dientes para afuera y simular, en vez de oponerse abiertamente (1984 [1651], p. 381). De esta manera, Hobbes llegaba a esta tesis, que considera fundada bíblicamente, aunque debe conceptuarse gnóstica: sólo una religiosidad esotérica estrictamente interna, que incluso valora más la simulación y el ocultamiento que la resistencia pública, es genuinamente cristiana. Más adelante mostraré que el rechazo gnóstico a la confesión pública de la propia fe es una forma autónoma de teología política.

Décadas más tarde seguía sin olvidarse el horror de las guerras religiosas y la solución de Hobbes. Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) distinguió nuevamente los dos tipos de religiones, del hombre —como se dice ahora— y del ciudadano. La religión del hombre no conoce ni templos ni altares ni ritos y se limita a un culto interno del supremo.[12] Para conocer esta religión, el hombre no requiere ni filósofos ni teólogos. La intolerancia no es cosa de esta religión del corazón. Sólo al fundarse los Estados y ponerse los dioses a su cabeza surgió la intolerancia teológica y política. Cada Estado propagó sus propios dioses y libró guerras en su nombre. El cristianismo logró poner fin a estas guerras entre los pueblos y destronó el politeísmo. Pero como separó las lealtades políticas de las religiosas, dio origen a un nuevo problema: la Iglesia y el Estado compitieron por reivindicar la lealtad de los ciudadanos. Una serie interminable de guerras civiles fue la consecuencia. La paz sólo podía ser obra de un contrato social que le impusiera al ciudadano también su religión. Para Rousseau la reli-

[11] "There is a *Publique*, and a *Private* Worship. Publique, is the Worship that a Commonwealth performeth as one person. Private, is that which a Private person exhibiteth. Publique, in respect of the whole Common-wealth, is Free; but in respect of Particular men it is not. Private, is in secret Free; but in the sight of the multitude, it is never without some Restraint, either from the Lawes, or from the Opinion of men" (1968, p. 401).

[12] J.J. Rousseau, *Vom Gesellschaftsvertrag (Del contrato social)*, libro cuarto, capítulo octavo, "Über die zivile Religion" ("Sobre la religión civil"), en J.J. Rousseau, *Politische Schriften (Escritos políticos)*, t. 1, Paderborn, 1977 [1762], pp. 195-201.

gión era indispensable, ya que era el vínculo social más fuerte que unía a los hombres.[13] Una religión civil tenía por finalidad hacer obligatorios ciertos sentimientos de comunidad (*sentiments de sociabilité*) a todos los ciudadanos. Podía conformarse con unos pocos dogmas: la existencia de una divinidad, la vida futura, la recompensa a los justos, el castigo a los malvados, el carácter sagrado del contrato social y de las leyes. Sólo debía excluirse el dogma de la intolerancia. La teología política de Rousseau ya no veía su función en la fundamentación de un Estado absoluto, que reprimiera la constante amenaza de guerra civil, sino de manera positiva en la fundamentación de la lealtad y el respeto entre los ciudadanos.

Esta breve retrospectiva de la historia de la teología política permite ver que Peterson pagó tributo sin quererlo al espíritu de los años treinta. Su vinculación del nacionalismo con el paganismo y su afirmación de que la teología cristiana del reino se volvió muy pronto inadecuada para una legitimación política del Estado debido a la doctrina de la trinidad expresaban las reservas de un teólogo preocupado políticamente frente al nacionalsocialismo y la teología católica del reino.[14] Como tesis histórica, no pudo convencer.[15]

Si vuelvo al tema de Peterson en este simposio, sólo puedo hacerlo si corrijo su modo de abordar las cuestiones. La primera enmienda se refiere a la comprensión de la política. El lugar de la política no puede limitarse al área de la soberanía del Estado. Las frases que acuñó Carl Schmitt, como "soberano es quien decide sobre el Estado de excepción" o "todos los conceptos que marcan la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados" no sólo cautivaron a Peterson. Sin embargo, incluso en su tiempo eran ya anticuadas. Hacía tiempo desde que la institución del Estado había dejado de existir y la actuación moral del ciudada-

[13] *Idem. La profession de foi du vicaire savoyard (La profesión de fe del vicario savoyardo). Aus dem vierten Buche des* "Emile", *mit Einleitung und Anmerkungen* (tomado del libro cuarto del "Emile", con introducción y notas: ed. de W. Klatt), Heidelberg, 1912. Traducción alemana: *Glaubensbekenntnis des Savoyischen Vikars* (1762), Lahr, 1949, p. 539. Rousseau no era capaz de imaginar que los ateos pudieran ser buenos ciudadanos.

[14] B. Nichtweiß, *Erik Peterson. Neue Sicht auf Leben und Werk (Erik Peterson. Nueva visión de su vida y obra)*, Friburgo, 1992, pp. 764-772.

[15] *Ibid.*, pp. 738 y ss.

no se había convertido en el lugar de la política.[16] Por lo tanto debe comprenderse la política de otra manera e incluirse en el concepto de acción. Con ello se modifica también la visión del monoteísmo. No basta determinar su función únicamente en el ámbito de la constitución de un Estado, es decir de la soberanía. Se le debe buscar en las opiniones y acciones de los ciudadanos mismos. De esta manera pasan a primer plano puntos de vista que el actual análisis de las religiones discute de manera relativamente intensa, pero que aún no han penetrado lo suficiente en la investigación más reciente sobre el monoteísmo, que Fritz Stolz presentó hace poco de manera excelente.[17] Se trata de la aportación del monoteísmo al fenómeno de la cerrazón social y a la lucha por el reconocimiento público. En este punto pasaré de una presentación sistemática a una histórica, ya que ésta permite reconocer mejor el anclaje del monoteísmo en la actuación política.

Monoteísmo y cerrazón social

El judaísmo de la Antigüedad fue la primera de las religiones de Oriente cercano que ligó la fe en un dios creador supraterrenal con una asociación política próxima al tipo de gobierno de las ciudades de la Antigüedad. En el siglo V observamos bajo Ezra y Nehemías una rica actividad oficial con miras a poner por escrito y sancionar las tradiciones judías.[18] Desde antes de Ezra y Nehemías se había asentado por escrito la religión judía en forma de códigos de leyes.[19] Sobre todo el *Deuteronomio* estaba en la línea de un

[16] K. Palonen, *Politik als Handlungsbegriff. Horizontwechsel des Politikbegriffes in Deutschland 1890-1933 (La política como concepto de la acción. Cambio de horizonte del concepto de política en Alemania, 1890-1933)*, Helsinki, 1985.

[17] F. Stolz, *Einführung in den biblischen Monotheismus (Introducción al monoteísmo bíblico)*, Darmstadt, 1996.

[18] E. Bickermann, "The Generation of Ezra and Nehemia" ("La generación de Ezra y Nehemías"), en *Studies in Jewish and Christian History (Estudios de historia judía y cristiana)*, vol. 3, Leiden, 1986, pp. 299-326.

[19] El "Libro de la alianza", *Ex* 24, 7 = *Ex* 20, 22-23, 19 y el "Libro de la Torá", *R* 22, 8, 23, 2 = *Deuteronomio*. El descubrimiento fundamental de que esta escritura es un género propio de literatura política proviene de H.S. Maine, *Ancient Law, Its Connection with the Early History of Society and its Relation to Modern Ideas (Las leyes de la Antigüedad, su conexión con la historia temprana de la sociedad y su relación con las ideas modernas)*, Londres, 1905. Véase también, respecto a textos posteriores, H.G. Kip-

desarrollo que culminó en el siglo V bajo Ezra y Nehemías. El *Deuteronomio* era, en su totalidad o en parte (capítulos 12-26), el libro que se halló en 622 a.C. en el Templo de Jerusalén y que había servido al rey Josías para una amplia reforma del culto (2 *R* 22 y ss.).[20] En la interpretación histórica de esta obra, la apropiación de la tierra, la observancia de las reglas de pureza y la separación de Israel de los demás pueblos eran la base y las características de identificación del pueblo de Dios. Nada debía agregarse a esta palabra de Dios que Moisés transmitió a Israel, ni nada debía quitarse (*Dt* 4, 2). Si surgieran una vez más profetas, éstos serían sospechosos de entrada (*Dt* 13, 1-3). La escritura se volvió por primera vez en la tradición hebrea la fundamentación de que la revelación de la Torá de dios había concluido. De ahí que con el *Deuteronomio* estemos en el principio de la canonización de la escritura hebrea.[21]

En la Judea de la época de los persas, a la escrituración se sumó una sanción política. Ésta se relacionaba con el otorgamiento del privilegio de la autonomía local por parte del Estado persa. Según Ezra 7, 7 s., en el séptimo año del reinado de Artajerjes (465-424 a.C.), Ezra fue enviado a Jerusalén con el encargo oficial de investigar a Judea y Jerusalén en relación con "la ley (*dat*) del dios de los cielos". Su misión era nombrar a jueces que hicieran justicia de acuerdo con esa ley (Ezra 7, 11-26). Probablemente, Ezra llevó la ley deuteronómica a Judea y Jerusalén.[22] Un acta en la me-

penberg, "Codes and Codification" ("Códigos y codificación"), en ER, t. 3, 1987, pp. 552-558 (con bibliografía adicional).

20 Sobre la tipología del proceso: W. Speyer, *Bücherfunde in der Glaubenswerbung der Antike. Mit einem Ausblick auf Mittelalter und Neuzeit (Hallazgos de libros en la difusión de la fe en la Antigüedad. Con una proyección hacia la Edad Media y la Edad Moderna)*, Gotinga (Hypomnemata, 24), 1970.

21 F. Crüsemann. "Das 'portative Vaterland'. Struktur und Genese des alttestamentarischen Kanons" ("La 'patria portátil'. Estructura y génesis del canon del Antiguo Testamento"), en A. y J. Assmann (eds.), *Kanon und Zensur. Archäologie der literarischen Kommunikation II (Canon y censura. Arqueología de la comunicación literaria)*, Munich, 1987, pp. 63-79; J. Blenkinsopp, *Prophecy and Canon. A Contribution to the Study of Jewish Origins (Profecía y canon. Una contribución al estudio de los orígenes judíos)*, Notre Dame-Londres, 1977.

22 U. Kellermann discutió muy cuidadosamente los dos problemas del fechamiento y de la ley de Ezra, fundamentando un punto de vista propio: "Erwägungen zum Problem der Esradatierung" ("Consideraciones sobre el problema del fechamiento de Ezra"), en ZAW, núm. 80, 1968, pp. 55-87; "Erwägungen sum Esragesetz" ("Consideraciones sobre la ley de Ezra"), en ZAW, núm. 80, 1968, pp. 373-385. Yo me atengo a su solución.

moria del regente persa Nehemías (*Neh* 10) es un importante testimonio de que las tradiciones bíblicas se hicieron obligatorias para la comunidad política de Jerusalén en esa época, con el fin de regular la cohesión social interna. Los ciudadanos judíos se comprometen solemnemente a no matrimoniarse con extraños, no comerciar en el *sabbat*, renunciar en el séptimo año a los frutos de la tierra y a la práctica de la servidumbre por deudas, así como a entregar plata y otros bienes naturales al templo (*Neh* 10, 31-38). Un análisis detallado de esta acta muestra que las tradiciones provienen del *Deuteronomio* y las escuelas deuteronómicas.[23] De esto debe deducirse que las medidas de Nehemías ayudaron a imponerse a un movimiento intrajudío que llevaba exigiendo a todos los judíos el culto exclusivo (*monoteísta*) de Jehová como dios único.[24] Morton Smith fue el primero en reconocer que en Israel existía desde tiempo antes una facción religiosa que rechazaba tajantemente los matrimonios mixtos y la tolerancia de otros dioses. Este grupo atribuía a la laxitud frente a la exigencia de Dios de mantener separados a los pueblos la horrible caída de Jerusalén en 587 a.C.[25] Como Jehová no había establecido la alianza sólo con los padres, sino con todos los miembros del pueblo de Israel (*Dt* 5, 1-3.22), el destinatario de sus

[23] Véase mi análisis de esta acta: *Religion und Klassenbildung im antiken Judäa (Religión y formación de clases en la antigua Judea)*, Gotinga, 2a. ed., 1982, pp. 69-76; D.J.D. Clines, "Nehemiah 10 as an Example of Early Jewish Biblical Exegesis" ("Nehemías 10 como un ejemplo de la exégesis bíblica judía temprana"), en *Journal for the Study of the Old Testament*, núm. 21, 1981, pp. 111-117; Clines, Ezra. *Nehemiah. Esther*, Grand Rapids, 1984, pp. 199-208.

[24] Para examinar la relación entre el *Deuteronomio* y el surgimiento del monoteísmo judío, véase el libro fundamental de B. Lang (ed.), *Der einzige Gott. Die Geburt des biblischen Monotheismus (El único dios. El nacimiento del monoteísmo bíblico* [incluye ensayos de B. Lang, M. Smith y H. Vorländer]), Munich, 1981. Esta tesis se discute en el libro de E. Haag (ed.), *Gott, der einzige. Zur Entstehung des Monotheismus in Israel (Dios, el único. Sobre el surgimiento del monoteísmo en Israel)*, Friburgo, 1985. La réplica es de B. Lang, "Zur Entstehung des biblischen Monotheismus" ("Sobre el surgimiento del monoteísmo bíblico"), en *Theologische Quartalschrift*, núm. 166, 1986, pp. 135-142. También sobre este tema, véase O. Keel (ed.), *Monotheismus im Alten Israel und seiner Umwelt (El monoteísmo en el antiguo Israel y su entorno)*, Friburgo, 1980, pp. 143-189, así como H. Wildberger, "Der Monotheismus Deuterojesajas" ("El monoteísmo de Deuteroisaías"), en *Festschrift W. Zimmerli (Homenaje a W. Zimmerli)*, Gotinga, 1977, pp. 506-530.

[25] En su libro *Palestinian Parties and Politics that Shaped the Old Testament (Los partidos y las políticas palestinos que formaron el Viejo Testamento)*, Nueva York, 1971, del que una parte fue traducida al alemán en el tomo editado por B. Lang, *Der einzige Gott. Die Geburt des biblischen Monotheismus (El único dios. El nacimiento del monoteísmo bíblico)*, Munich, 1981, pp. 9-46.

normas y derechos no era el Estado judío, sino la comunidad (*qahal*). Mientras que el vocablo *comunidad* en tiempos anteriores todavía significaba generalmente la reunión de todos los hombres en edad militar —uso que todavía aparece incluso en el *Deuteronomio* (23, 2-9)—, su significado en la memoria de Nehemías fue más allá de este círculo estrecho, que todavía aparece en Ezra 2, 64, para incluir también a mujeres y niños (Ezra 10, 1; *Neh* 8, 2). De esta manera la comunidad desbordó también de manera oficial el ámbito estrecho del orden jurídico patriarcal y se volvió el sujeto de la promesa de salvación para el pueblo.[26] El monoteísmo legitimó la cerrazón de la comunidad jurídica. El concepto de cerrazón viene de Weber. En su sociología de la religión empleó el concepto de la cerrazón para las comunidades religiosas: "Las comunidades religiosas estrictas suelen ser (relativamente) cerradas en la racionalidad de sus valores", y caracterizó más detalladamente esta cerrazón según sus diversos aspectos.[27]

La lucha por el reconocimiento público de las leyes de los padres

El rey persa Artajerjes (el I, en 458 o 428 a.C., o el III, en 398 a.C.) encomendó al sacerdote judío Ezra, quien llevaba el título oficial de "Sacerdote y Escribano de la Ley del Dios de los Cielos" (7, 12), que examinara las circunstancias en Judea y Jerusalén tomando en cuenta la "ley de tu Dios, que está en tus manos" (Ezra 7, 14).[28] El edicto atribuía a Ezra la responsabilidad del culto en el Templo de Jerusalén, cuyo costo sufragaba el Estado (7, 21-23). Además, Ezra debía nombrar a jueces que dictaran justicia de acuerdo con la ley (aunque no se especifica conforme a cuál). "La ley (*dat*) de tu

[26] Sobre el concepto de la "comunidad" véase L. Rost, *Die Vorstufen von Kirche und Synagoge im Alten Testament. Eine wortgeschichtliche Untersuchung (Las etapas precursoras de la iglesia y la sinagoga en el Viejo Testamento. Un examen filológico)*, 1938, pp. 7-31.

[27] M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft (Economía y sociedad)*, Tubinga, 5a. ed., 1985, p. 24.

[28] Analizado por primera vez por H.H. Schaeder, "Esra der Schreiber" ("El escribano Ezra"), 1930. Reproducido en H.H. Schaeder, *Studien zur Orientalischen Religionsgeschichte (Estudios de historia de las religiones orientales*, ed. de C. Colpe, Darmstadt, 1968, pp. 162-241). Colpe registra en las pp. 273-282 escritos científicos posteriores que en su mayoría se sumaron a la interpretación de Schaeder de safra como título oficial.

dios" era considerada de esta manera la "ley (*dat*) del rey". Quien no la observara era amenazado con un castigo (7, 26).

La estructura de este orden siguió vigente en los reinos helenísticos y más tarde en el Imperio Romano. En ambos existió una "constitución mixta". Los gobernantes griegos y más tarde los romanos otorgaron a numerosos pueblos el privilegio de la autonomía y aumentaron así su legitimidad entre sus súbditos. Así ocurrió también con los judíos de Jerusalén. Cuando en el año 201 a.C. había estallado por quinta vez la guerra entre los gobernantes griegos y los de Egipto (los ptolomeos) y los de Siria (los seléucidas), los judíos de Jerusalén apoyaron decididamente a las tropas seléucidas. En agradecimiento, el gobernante vencedor Antíoco III les concedió en un decreto (Josephus, *Antiqua Judaea*, XII, 138-144), además de derechos materiales, el privilegio de ser gobernados "de acuerdo con las leyes de los padres (*patrioi nomoi*). Los gerusia, los sacerdotes, los escribanos del Templo y los cantores del Templo serán liberados de la capitación, el tributo a la corona y el arancel de la sal" (*Antiqua Judaea*, XII, 142).[29]

Con este privilegio, el gobernante sancionó una práctica ya existente que la totalidad de los ciudadanos (y no sólo los sacerdotes) consideraban correcta. Es el fino matiz que le da *patrios* al concepto de *nomos* el que refleja un significado jurídico constitucional en la relación entre gobernante y ciudad.[30] Es cierto que el

[29] Se ha dudado de la autenticidad de este documento. Los motivos apologéticos que atribuía a él Josephus (XII, 134, 153) dieron pie a las dudas. Éstas se vieron reforzadas por la afirmación seguramente falsa de que ya Alejandro Magno le había permitido al sumo sacerdote judío "regirse por la ley de los padres y quedar libre de tributo en el séptimo año" (XI, 338). Sin embargo, la incertidumbre se superó gracias a un examen detallado de E. Bickermann, "Der seleukidische Freibrief für Jerusalem" ("El privilegio seléucida para Jerusalén"), 1935, en A. Schalit, *Zur Josephus-Forschung (En torno a la investigación sobre Josephus)*, Darmstadt, 1973, pp. 205-240.

[30] A. Heuss, *Stadt und Herrscher des Hellenismus in ihren staats- und völkerrechtlichen Beziehungen (Ciudad y gobernante del helenismo en sus relaciones de derecho constitucional y de gentes)*, Leipzig, 1937, pp. 99-105. El concepto de los *politikoi nomoi*, conocido por papiros egipcios, parece haber tenido otro significado jurídico constitucional que *patrioi nomoi* y haberse referido a leyes de ciudades griegas que habían sido reconocidas o ratificadas por la administración ptolemaica (P. Gurob, 2). Véase W. Schubart, "Spuren politischer Autonomie in Aegypten unter den Ptolemäern" ("Rastros de autonomía política en Egipto bajo los Ptolomeos"), en *Klio*, núm. 10, 1910, pp. 41-71; A. Kasher, *The Jews in Hellenistic and Roman Egypt. The Struggle for Equal Rights (Los judíos en el Egipto helenístico y romano. La lucha por la igualdad de derechos)*, Tubinga, 1985, pp. 31 y ss.

gobernante otorgaba la autonomía de manera unilateral como privilegio; sin embargo, ella presuponía que los ciudadanos también estaban en condiciones de gobernarse por sí mismos.[31] Las comunidades judías cumplían esta condición, y lo hacían debido a su religión. La Torá era propiedad también de los laicos, de ninguna manera sólo de los sacerdotes.[32] La traducción de la Biblia hebrea al griego —por cierto que antes de que ésta quedara definitivamente canonizada— tenía por objeto informar a los laicos sin conocimientos de hebreo las exigencias de su dios para que vivieran de acuerdo con ellas. El mismo propósito se descubre en la onomástica. A partir del siglo IV a.C. cada vez más niños judíos reciben el nombre de personajes bíblicos. De esta manera se vinculaba con la vida de los niños la esperanza de que llevaran una vida religiosa. En el judaísmo estaban cumplidas todas las condiciones para una vida en comunidad de acuerdo con las "leyes de los padres".

El otorgamiento de la autonomía a los judíos de Jerusalén alentó a las comunidades judías de la diáspora a exigir lo mismo. A diferencia de Jerusalén, aquí los laicos eran los depositarios exclusivos del orden político. Estos laicos ya se habían organizado antes de manera suelta en forma de simples reuniones de todos los judíos (*sunagoge*, en griego).[33] Los decretos en favor de Sardis (49 y 14 a.C.) contienen, además de inscripciones que hallaron los arqueólogos, información reveladora sobre las condiciones para el otorgamiento de estos derechos. Los ciudadanos judíos (*politai*) explicaban al regente romano que, desde el principio, tenían una

31 E. Bickermann, *Institutions des Séleucides (Instituciones de los seléucidas)*, París, 1938, pp. 133 y ss. (cap. 5).

32 A.I. Baumgarten, "The Torah as a Public Document in Judaism" ("La Torá como documento público en el judaísmo"), en *Studies in Religion / Sciences Religieuses (Ciencias religiosas)*, núm. 14, 1985, pp. 17-24.

33 A.T. Kraabel expuso, con base en material arqueológico y epigráfico, cómo funcionaron las sinagogas como factores de la formación de comunidades, proceso en el que influyeron circunstancias locales: "Social Systems of Six Diaspora Synagogues" ("Sistemas sociales de seis sinagogas de la diáspora"), en J. Gutman (ed.), *Ancient Synagogues: The State of Research (Antiguas sinagogas: el estado de la investigación)*, Chico, California, 1981, pp. 79-121; véase también A.T. Kraabel, "The Roman Diaspora: Six Questionable Assumptions" ("La diáspora romana: seis presunciones cuestionables"), en *JJS*, núm. 33, 1982, pp. 445-464; M. Hengel, "Proscuche und Synagoge. Jüdische Gemeinde, Gotteshaus und Gottesdienst in der Diaspora und in Palästina" ("Proscucha y sinagoga. Comunidad judía, casa de dios y servicio divino en la diáspora y en Palestina"), en *Tradition und Glaube. Festschrift K.G. Kuhn (Tradición y fe. Homenaje a K.G. Kuhn)*, Gotinga, 1971, pp. 157-184.

reunión propia (*sunodos*) conforme a las *patrioi nomoi* y un lugar propio (*topos*) donde arreglaban sus asuntos y sus diferencias. Pedían al regente que les permitiera oficialmente lo que de por sí hacían (XIV, 235). A su aprobación se sumaron más tarde el consejo y el pueblo de Sardis (XIV, 259-261).

En general los judíos solían plantear sus exigencias en comunidades urbanas helenísticas que por sí mismas disfrutaban del estatuto de autonomía. Con frecuencia, pretendían de esta manera sustraerse a la presión asimiladora dentro de las ciudades. La estructura básica de cultos en los gobiernos de las ciudades antiguas se basaba en la tolerancia de todos los cultos. Como los conciudadanos y magistrados sólo en raras ocasiones respetaban la exclusividad de la fe judía, los judíos se dirigían a los gobernantes para lograr una autogestión política propia en el seno de los gobiernos autónomos de las ciudades. No buscaban el derecho de ciudadanía *en* la polis, sino la equiparación jurídica de sus comunidades *con* la polis. Sin embargo, estas pretensiones provocaron tensiones en las antiguas comunidades urbanas y alimentaron el antijudaísmo de la Antigüedad:[34] "Si los judíos quieren ser nuestros conciudadanos, tendrán que rendir culto a los mismos dioses que nosotros", afirmaban seguramente no sólo los habitantes del Asia Menor (véase Josephus, *Antiqua Judaea* 12, 125). No enumeraré las muchas ciudades en que sucedieron hechos similares.

La publicidad no era una condición ajena a la ley judía. Es fácil ilustrar su significado con un relato de martirio incluido en el segundo libro de los *Macabeos*. En los tiempos de la gran persecución religiosa librada bajo Antíoco IV Epiphanes, a los judíos "no les fue posible celebrar el *sabbat* ni observar las leyes de los padres ni siquiera profesarse judíos" (2 *Mac* 6, 6). Sólo podían cumplir el *sabbat* en el secreto de las cuevas (6, 11). Cuando el reconocido escribano Eleazar fue obligado por oficiales del gobierno a comer carne de cerdo (6, 18), prefirió enfrentar la muerte (6, 19). Entonces los oficiales, que lo conocían personalmente, le ofrecieron comer en secreto carne que le estuviera permitida y sólo simular (ὑποκρίνομαι) que acataría el mandamiento real. Eleazar

[34] A. Kasher, *op. cit.*; E.M. Smallwood. *The Jews under Roman Rule: From Pompey to Diocletian (Los judíos bajo el régimen romano: de Pompeyo a Diocleciano)*, Leiden, 1976, pp. 120-143 y 224-235.

se negó tajantemente. Prefería morir como un noble ejemplo y ser para su pueblo "un ejemplo de nobleza y un memorable símbolo de virtud (ἀρετή)" (6, 31), en vez de seguir viviendo como un ejemplo de disuasión (6, 25).[35] "Preferimos morir a violar las leyes de los padres" (2 *Mac* 7, 2) fue, desde el siglo II a.C., la fórmula clásica de la idea del martirio. La publicidad de la observancia de la ley se había vuelto un mandamiento de Dios.

Parece un contrasentido que al mismo tiempo se pusieran en circulación escritos que emitían un juicio demoledor sobre esa publicidad política. Apocalipsis supuestamente escritos por los sabios hacía largo tiempo habían predicho la lucha violenta por las leyes de los padres. El mismo periodo en que los judíos luchaban por el reconocimiento público de las leyes de los padres era, desde el punto de vista de estos escritos de revelación, una época donde Israel debía aún expiar su sacrilegio (*Dn* 12, 1). Así que mantenían la esperanza de una liberación del dominio ajeno independientemente del reconocimiento de las leyes judías por parte de los gobernantes griegos. El carácter público no era un precepto de derecho constitucional. Se había convertido en un mandamiento de la fe.

¿Prestigio del justo o falsa apariencia?

Esta traducción incondicional del monoteísmo en una práctica visible introdujo un nuevo desarrollo en el judaísmo mismo de la Antigüedad. El otorgamiento del privilegio de una vida en observancia de las leyes de los padres les daba a las comunidades una posición jurídica que afectó a los disidentes. No sólo las magistraturas de las ciudades y los regentes, sino también comunidades oficiales como las judías poseían cierta jurisdicción interna frente a sus miembros.[36] Cuando en ellas surgía un grupo con una con-

[35] El cuarto libro de los *Macabeos* reprodujo nuevamente este relato de martirio, sólo que además de la carne de cerdo menciona carne de sacrificios a los ídolos (4 *Mac* 5, 2). Al hacerlo, replantea una problemática que fue aguda en las comunidades cristianas tempranas durante el siglo I d.C. La simulación es indigna de los hijos de Abraham, agrega como advertencia el autor (4 *Mac* 6, 17).

[36] Es muy instructivo el artículo al respecto de G. Thür y P.E. Pieler, "Gerichtsbarkeit" ("Jurisdicción"), en *RAC*, t. 10, Stuttgart, 1978, pp. 360-492.

cepción disidente del verdadero modo de vida judío, las comunidades judías reaccionaron rápidamente con dureza y con el apoyo de los gobernantes romanos. Desde los años de gobierno del emperador Claudio (41-45 d.C.), funcionarios romanos identificaron al pequeño grupo de cristianos como una facción separada de *christianoi* en las comunidades judías de Antioquía y Roma (*HA* 11, 26; Suetonio, *Claudio* 25, 4).[37]

No fue una casualidad que desde el principio las diferencias entre los partidarios y los adversarios de Jesucristo tuvieran aspectos jurídicos. San Pablo podía recitar una letanía sobre el peligro de acudir al público con un nuevo mensaje religioso: "Cinco veces recibí de los judíos cuarenta menos uno (latigazos [n. del a.]), tres veces fui golpeado con varas, una vez fui apedreado" (2 *Cor* 11, 23 y ss.). Los escritos del Nuevo Testamento mencionan persecuciones de misioneros cristianos (profetas o apóstoles) en Judea y otras partes del Imperio Romano. Cristo y sus discípulos eran objeto de burlas y condenas en las sinagogas judías. Los misioneros cristianos podían ser arrestados y entregados a los tribunales judíos o a los gobernantes romanos. Se dice que llegó a haber flagelaciones y fustigaciones, así como deportaciones y exclusiones. Incluso se mencionan ejecuciones y asesinatos. Algunos de estos castigos provenían de los códigos bíblicos: la flagelación con cuarenta latigazos o varazos de *Deuteronomio* 25, 2 y ss., el apedreamiento de *Deuteronomio* 13, 10 y ss. Otras penas, como por ejemplo la cárcel, no eran bíblicas, pero se habían arraigado en el judaísmo poco después del exilio (Ezra 7, 26). Las comunidades judías de la diáspora podían imponer tales penas de manera completamente legal a miembros desobedientes. Lo que para san Pablo era *persecución*, desde el punto de vista de los perseguidores constituía una "persecución penal" legítima.[38]

[37] De la rica bibliografía: E. Peterson, "Christianus" ("Cristiano"), en *Frühkirche, Judentum und Gnosis* (*Iglesia temprana, judaísmo y gnosis*), Roma-Friburgo, 1959, pp. 64-87.

[38] Esto lo indica correctamente E.P. Sanders, "Paul on the Law: His Opponents, and the Jewish People in *Philippians* 3 and 2 *Corinthians* 11" ("San Pablo sobre la ley: sus adversarios, y el pueblo judío en *Filípicas* 3 y 2 *Corintios* 11"), en P. Richardson (ed.), *Anti-Judaism in Early Christianity*, vol. 1 *Paul and the Gospels* (*Anti-judaísmo en el cristianismo temprano*, vol. 1 *San Pablo y los Evangelios*), Waterloo, Ontario, 1986, pp. 75-90.

Uno de los perseguidores penales de los cristianos fue san Pablo mismo (1 *Cor* 15, 9; *Gal* 1, 13.23).[39] Después de su conversión fue a su vez perseguido por activistas como el que él había sido. San Pablo había actuado en apoyo de las "tradiciones de los padres" (*Gal* 1, 14 y *Fil* 3, 5 y ss.). En la historia de los apóstoles leemos que él mismo solicitó al sumo sacerdote de Jerusalén cartas para poder perseguir a comunidades cristianas en Damasco y arrestar a cristianos (*HA* 9, 1-3; 22, 4 y ss.; 26, 9-11).[40] Tras la visión de Cristo y su vocación de apóstol de los paganos abjuró del apoyo a la ley. Ya no quería saber nada de prestigio y fama debido a su fidelidad a la ley. En cambio se preciaba de los peligros y persecuciones que había sufrido en sus viajes como misionero. Y en su *Carta a los corintios* agregaba una frase que ponía de cabeza los criterios de prestigio corrientes entonces entre los judíos: "Si ha uno de preciarse, entonces *yo* quiero preciarme de las pruebas de mis debilidades" (2 *Cor* 11, 30). El *aprecio* basado en la fidelidad a la ley quedaba fuera de su consideración (*Rom* 3, 27 y ss.; 4, 2). Cuando san Pablo emplea en este contexto la expresión "obras de la ley" (*Gal* 2, 16; *Rom* 3, 20), recurre a un concepto central del judaísmo contemporáneo.[41] En la comunidad de Qumran se juzgaba a los novicios tomando en cuenta sus "obras de la Torá" (1 Qumran V, 21 y *ö*). La justicia era observable y un criterio de pertenencia a la comunidad elegida. Como en el caso del martirio de Eleazar, aquí también eran los actos visibles los que decidían sobre el carácter ejemplar del individuo y su pertenencia al pueblo de Dios.

Es esta práctica externa visible la que le parecía engañosa a san Pablo en relación con la justicia del individuo. Los mandamientos

[39] Para la presentación de san Pablo como perseguidor me baso en M. Hengel, "Der vorchristliche Paulus" ("El San Pablo precristiano"), en M. Hengel y U. Heckel (eds.), *Paulus und das antike Judentum. Tübingen-Durham-Symposium im Gedenken an den 50. Todestag Adolf Schlatters (gest. 19, Mai 1938) (San Pablo y el judaísmo antiguo. Simposio Tubinga-Durham en memoria del 50 aniversario de la muerte de Adolf Schlatter [muerto el 19 de mayo de 1938])*, Tubinga, 1991, pp. 177-291.

[40] A.J. Hultgren. "Paul's Pre-Christian Persecutions of the Church: Their Purpose, Locale, and Nature" ("Las persecuciones pre-cristianas de San Pablo: su propósito, lugar y naturaleza"), en *JBL*, núm. 95, 1976, pp. 97-111; E.P. Sanders, *op. cit.*

[41] J.D.G. Dunn, "Works of the Law and the Curse of the Law (*Galatians* 3, 10-14)" ("Obras de la ley y la maldición de la ley [*Galateos* 3, 10-14]"), en *NTSt*, núm. 31, 1985, pp. 523-542.

de impureza de los alimentos, así como la circuncisión (*Rom* 14, 1-6; 1 *Cor* 7, 19; *Gal* 6, 15), ya no dirían nada sobre la pertenencia al pueblo elegido. De esta manera quedaba programado el conflicto que tendría san Pablo con san Pedro en Antioquía y que seguramente se repitió de manera similar en otros lugares con otros participantes. San Pedro había compartido la mesa con cristianos paganos. Cuando llegaron a Antioquía, provenientes de Israel, partidarios de Jacobo, dejó de hacerlo. En su favor puede presumirse que quería ser considerado con la difícil situación de los hermanos en Jerusalén, que vivían bajo las miradas atentas de las instancias romanas y judías. Sólo había hecho lo que exigía el *Evangelio según San Mateo*: subordinó la ley y los profetas al mandamiento del amor al prójimo (*Mt* 7, 12).[42] San Pablo en cambio sólo veía en este acto una hipocresía reprobable por temor a los judíos de Jerusalén (*Gal* 2, 11-13).

Vale la pena echar en este punto un vistazo a los Evangelios. Éstos no son una ventana a los tiempos en que vivió Jesús, sino un espejo donde se acumulan experiencias y reflexiones de comunidades cristianas posteriores al siglo I.[43] Como ha expuesto de manera convincente B. Mack, en la tradición de los Evangelios se refleja el fracaso de un movimiento de reforma de las sinagogas que apoyaron los discípulos de Jesús y que se encontró con la acérrima resistencia de fariseos y escribanos.[44] A este respecto corresponde la mordaz crítica a los fariseos como hipócritas. Les gusta

[42] A.F. Segal, "Matthew's Jewish Voice" ("La voz judía de San Mateo"), en D.L. Balch (ed.), *Social History of the Matthean Community. Cross-Disciplinary Approaches (Historia social de la comunidad de San Mateo. Aproximaciones interdisciplinarias)*, Minneapolis, 1991, pp. 3-37.

[43] S. Freyne distinguió certeramente, en su estudio *Galilee, Jesus and the Gospels. Literary Approaches and Historical Investigation (Galilea, Jesús y los Evangelios. Aproximaciones literarias e investigaciones históricas)* [Philadelphia, 1988], las dos formas usuales de abordar textos —la histórico-social y la literaria—, con la ayuda de estas dos metáforas: la primera trata los textos como ventana, a través de la cual se puede percibir el entorno de acontecimientos alrededor de Jesús; la segunda se centra en el aspecto creativo de la producción de un texto y reconoce en él las reflexiones de sus autores (p. 9). Véase al respecto mi reseña "Mirrors, not Windows: Semiotic Approaches to the Gospels" ("Espejos, no ventanas: aproximaciones semióticas a los Evangelios"), en *Numen*, num. 41, 1994, pp. 88-97.

[44] B.L. Mack, *A Myth of Innocence. Mark and Christian Origins (Un mito de inocencia. San Marcos y los orígenes cristianos)*, Filadelfia, 1988, pp. 94-96, 195-198, 238-245, 318.

andar en sus trajes oficiales (στολή), aman los saludos en las plazas de mercado, la presidencia en las asambleas y los lugares preferentes en los banquetes, se enriquecen con las casas de las viudas y, para guardar las apariencias, dicen largos rezos (*Mr* 12, 37-40). "En el trono de Moisés se han sentado los escribanos y los fariseos" (*Mt* 23, 2). Tras la devastadora destrucción del Templo se habían convertido en los representantes oficiales del judaísmo, cosa que por lo visto presupone san Mateo.[45] El concepto griego ὑποκριτής era hacía ya tiempo un tópico de las discusiones entre los judíos.[46] En griego designaba la simulación, pero sin un sentido peyorativo. Los judíos adoptaron esta terminología para distinguir con ella una dimensión engañosa de los actos visibles de una dimensión invisible, pero verdadera, de la voluntad. La concepción antigua de la *persona*, que en latín seguía significando primeramente *papel* en la época del siglo I d.C., también se prestaba por cierto a esta separación entre el *yo* y el *papel*.[47]

San Pablo veía los actos de san Pedro como *hipocresía* (*Gal* 2, 13). Ante el juicio de dios no se juzgan los actos externos, sino lo oculto (*Rom* 2, 16). El verdadero judío no es aquel que lo es visiblemente, sino sólo aquel que lo es en secreto (*Rom* 2, 28 y ss.). Sólo con la venida del señor lo oculto en la oscuridad saldrá a la luz y las intenciones de los corazones se harán aparentes. "[Sólo] Entonces será loor a cada cual" (1 *Cor* 4, 5). Cabe hacer notar que san Pablo no dedujo de ello que los creyentes debían ocultar su verdadero *yo* de los poderes terrenales. Dudaba de que la justicia fuera visible, pero no creía —como los cristianos gnósticos— en un *yo* trascendente del hombre.

[45] A.J. Saldarini, "Delegitimation of Leaders in *Matthew* 23" ("La deslegitimación de los líderes en San Mateo 23"), en *CBQ*, núm. 54, 1992, pp. 659-680.

[46] Los salmos de Salomón del siglo I a.C. expresaron la diferencia entre la demostración pública y la voluntad genuina adoptando la antigua terminología de los papeles: "¿Cómo te sientas, infiel, en la asamblea de los santos, y tu corazón está muy lejos del Señor y encoleriza al Dios de Israel con infracciones? Superando a todos en palabras y gestos, el despiadado condena con palabras a los pecadores en el tribunal y es el primero en afanarse por alzar la mano en su contra, aunque él mismo es culpable de múltiples pecados y desenfrenos" (*Salmos* de Salomón 4, 1-3); A.J. Saldarini, *op. cit.*, p. 670. Sobre *hupokrisis*, véase U. Wilkens, A. Kehl y K. Hobeisel, "Heuchelei" ("Hipocresía"), en *RAC*, t. 14, Stuttgart, 1988, pp. 1205-1231.

[47] M. Fuhrmann, "Persona, ein römischer Rollenbegriff" ("Persona, un concepto romano de papel"), en O. Marquard y K. Stiele (eds.), *Identität (Identidad)*, Munich, 1979 pp. 83-106.

La postura de rechazo de san Pablo a las leyes de los padres se prolongó de otra manera entre los cristianos de la vieja Iglesia. Celso acusaba a los cristianos de haber traicionado su *patrios nomos* judío (II, 1). Y en la negativa a participar en las actividades de culto veía un peligroso ataque a los fundamentos del orden político del imperio. "El significado de la argumentación de Celso reside en que permiten reconocer los vínculos del problema del monoteísmo judeocristiano con las cuestiones de la vida política, es decir, concretamente: con los problemas políticos del Imperium Romanum", hizo notar correctamente Erik Peterson.[48] Pero Celso mismo iba más allá de la antigua etnografía griega. Relativizaba la diferencia de las culturas y las religiones superponiéndoles un dios común a todas, al que estaban subordinados los dioses nacionales. Este monoteísmo pagano incluyente atribuía una dignidad sagrada a las diferencias entre los pueblos y los cultos del Imperio Romano. "No es santo disolver aquello que desde el principio quedó fijado como costumbre en distintas partes", escribe Celso (V, 25). Según él, los cristianos se habían hecho culpables de esta impiedad, por lo que eran sospechosos de rebelión (*stasis*) contra la comunidad.

Teólogos cristianos como Tatian y Bardaisan contradijeron esto y sin embargo consideraron justificado el rechazo a las leyes locales. Esto lo fundamentaron en que los cristianos estaban por encima del destino y habían sido liberados de los vínculos del origen. Por lo tanto, también las leyes de las ciudades habían perdido su poder sobre ellos.

El ocultamiento de la verdadera identidad ante el mundo

A mediados del siglo II, el teólogo cristiano Justino mencionó en su diálogo con el estudioso judío Tryphon a un extraño grupo de cristianos. A pesar de su estricto rechazo a los dioses paganos, tomaban parte en los actos de culto de los infieles. Tryphon acusó al cristiano Justino de que muchos que profesaban la fe de Cristo "comía [illegible] los sacrificios a los ídolos y afirmaban que esto no les [illegible] año alguno". Justino tuvo que reconocerlo. Afir-

[48] E. Peterson (1935), 1951, p. 81.

mó que en efecto había quienes enseñaban en el nombre de Cristo que "niegan al creador de todo y participan en ritos infieles y contrarios a la ley" (*Dialogus* 35, 1, 6). Como ejemplo de los grupos que actuaban así mencionó a los partidarios de Basilides y de Valentino. Que los valentinianos comían carne de los sacrificios a los ídolos y afirmaban no mancharse al hacerlo lo informaba Ireneo (*Adversus haereses* I 6, 3). Pero un informe de Tertuliano es el primero verdaderamente sustancial. Tertuliano polemizó en un escrito intitulado *Scorpiace* (veneno contra los escorpiones) del año 213 d.C. con los valentinianos, que en las persecuciones contra los cristianos negaban su identidad. Incluso difundían la afirmación de que los mártires cristianos morían en balde, ya que las almas inocentes no sabían "dónde, cuándo y ante quién debía profesarse la fe" (I 7). En cambio, para Tertuliano era seguro que Dios exigía el martirio de los creyentes, ya que finalmente había prohibido también el culto a los ídolos. Los valentinianos veían esto de otra manera. Afirmaban que

> la profesión de fe exigida no debía ocurrir aquí, es decir, no dentro de la circunferencia de este mundo, no dentro del plazo de esta vida y no ante hombres comunes [...] Sólo cuando las almas hayan salido de los cuerpos y se haya comenzado en los distintos niveles del cielo a someterlas al examen sobre su aceptación en cada nivel y a un interrogatorio sobre las doctrinas ocultas (*arcana sacramenta*) de los herejes, deberá tener lugar la profesión de fe: ante los verdaderos poderes y los verdaderos hombres, los perfectos, los inmóviles y los impolutos de Valentino [*Scorpiace* X, 1].

La negación del verdadero *yo* estaba ligada con una concepción especial de la creación del mundo conocida en otras fuentes. El señor del mundo había creído que él era el único dios y arriba de él no había otro (dice Hipólito sobre Basilides, ref. 25, 3). Pero en realidad la semilla pneumática la había implantado Sophia en secreto (*adelos*) y sin conocimiento del creador en el alma del hombre (Clemente Alejandrino, *Excerpta ex Theodoto* 53, 2). El pneumático sólo se revelaba con la ascensión del alma. Los valentinianos le habían enseñado la contraseña correcta para ello. Por eso el señor del mundo no podía saber nada de los pneumáticos en el mundo. Así como el señor del mundo sólo podía vanagloriarse por

ignorancia de que no hay otro dios más que él, el gnóstico se preciaba en secreto de su identidad trascendente.

Desde tal punto de vista, los pneumáticos ya estaban liberados desde ahora de todo poder: eran una "raza sin rey (*abasileutos*)". Aún vivían en el reino del señor del mundo, pero estaban libres de su dominio. Esta concepción de un *yo* humano liberado ya de todos los poderes fundamentaba una relación con el mundo que hacia afuera se conformaba a las instituciones, mientras que se reservaba hacia el interior. De ahí que en el *Testimonium Veritatis* se diga del pneumático: "Se hace igual a todos, y sin embargo se separa de ellos" (NHC IX 3, 44). El medio que empleaba para ello era entre otros el silencio. "[Ahora] Es discípulo de su *nous* masculino, ha comenzado a callar" (44, 1 y ss.). El mundo es el lugar del engaño, dice otro tratado gnóstico que también sigue a grandes rasgos el sistema doctrinal valentiniano (Exégesis del alma, NHC II 6, 136). "El engaño es el modo de la presencia divina en el mundo": así caracterizó Ph. Perkins la relación del dios desconocido con el señor del mundo, así como del salvador con los poderes angelicales.[49] No el interior de los hombres, sino la esfera exterior, donde tiene su identidad social, era el lugar de la mentira para los gnósticos. La publicidad política era una apariencia falsa.

Conclusión

Nuestro paso por la historia de la religión en torno al cristianismo en formación llevó al resultado de que la búsqueda de una relación entre monoteísmo y política es rica y produce hallazgos rápidamente. Peterson había observado correctamente que la constitución monárquica del Imperio Romano, formado por muchos pueblos, tendía hacia un monoteísmo incluyente. En este sentido puede hablarse de un parentesco electivo entre el monoteísmo y la monarquía. Este monoteísmo incluyente fue por lo tanto todo lo

[49] Ph. Perkins, "Deceiving the Deity: Self-Transcendence and the Numinous in Gnosticism" ("Engañar a la deidad: la trascendencia del yo y lo numinoso en el gnosticismo"), en A.M. Olson y L.S. Rouner (eds.), *Transcendence and the Sacred (La trascendencia y lo sagrado)*, Notre Dame-Londres, 1981, pp. 138-158. Cita de la p. 142.

contrario de una desventaja para un Estado universal.[50] Sin embargo, Peterson no hizo bien aquí al limitar la teología política al caso de la legitimación de la soberanía del Estado. En este punto la influencia de Carl Schmitt fue más bien desventajosa. El monoteísmo de Oriente cercano con su dios estrictamente trascendente tenía su lugar menos en el sistema político establecido que en los actos del individuo. Como el dios creador estaba más allá del mundo, la historia y la naturaleza, la fe en él creó una distancia hacia el mundo y todos sus poderes. Esta relación de tensión —aquí evoco nuevamente a Max Weber— tenía la tendencia a devaluar todos los órdenes sociales establecidos. Llevó a una separación de religión pública y privada. De ahí que Hobbes y Rousseau tuvieran buenas razones objetivas para hablar de dos religiones de Europa: junto a la religión pública de la asociación política, la privada del individuo. El tipo de monoteísmo de Oriente cercano obligaba a los creyentes a fundar su propio modo de vida privado independientemente de las instituciones externas. Weber describió su alternativa entre ascetismo y misticismo. Pero esto de ninguna manera agota las opciones. ¿Qué decía el gnóstico valentiniano? El creyente debía elegir por sí mismo "dónde, cuándo y ante quién se debe hacer una profesión de fe". Con esta afirmación parece dar en el blanco. En las condiciones de un dios creador trascendente, los creyentes deben tomar una decisión quiéranlo o no. Los tres casos que observamos confirman lo anterior por completo. Los judíos, los cristianos y los gnósticos elaboraron teóricamente y llevaron a la práctica una de las opciones en cada caso. Los enunciados metafísicos solos no han hecho historia en las religiones. Primero tenían que poner en movimiento la historia de las religiones en forma de opciones para la acción. Y estas opciones dependen del todo de las situaciones históricas y sociales de los creyentes.

Así que finalmente resulta que Peterson tuvo una mano afortunada al acuñar el título de "el monoteísmo como problema político". Desde el inicio del cristianismo continúan vigentes en la historia de la cultura occidental las opciones practicadas entonces. Durante siglos constituyeron alternativas que estaban a la mano en el

50 A. Momigliano, "The Disadvantages of Monotheism for a Universal State" ("Las desventajas del monoteísmo para un Estado universal"), en *Classical Philology (Filología clásica)*, núm. 81, 1986, pp. 285-297.

plano de la acción. E incluso ahí donde ya no se las conocía de ondas era fácil volver a generarlas espontáneamente. Piensen ustedes por ejemplo en la práctica del ocultamiento del judaísmo perseguido en España desde el siglo XV o en la lucha de los fundamentalistas protestantes por el reconocimiento estatal de la moral social tradicional en el siglo XX o en el esoterismo moderno: el monoteísmo pertenece a la genealogía de la cultura occidental como un fondo de opciones para diversas actuaciones políticas. Esto fundamenta su fortaleza, pero también su carácter problemático.

LA HELENIZACIÓN DEL PENSAMIENTO JUDEOCRISTIANO

Luther H. Martin
Universidad de Vermont

La transición de lo pagano a lo cristiano es el punto en que el mundo antiguo aún toca al nuestro en forma directa. Somos los herederos de su conclusión...

Robin Lane Fox[1]

I

La imagen convencional de la helenización del pensamiento judeocristiano la estableció académicamente Edwin Hatch en sus Conferencias Hibbert (Hibbert Lectures) de 1888, *La influencia de las ideas griegas y su uso en el cristianismo.*[2] En tal estudio, Hatch contrasta la simplicidad ética del Sermón de la Montaña con la doctrina de credo del siglo IV, como se ejemplifica en el Credo Niceno; el primero, observó, "pertenece a un mundo de campesinos sirios; el otro, a un mundo de filósofos griegos".[3] El "cambio del centro de gravedad de la conducta a la creencia coincide con la transferencia del cristianismo de la tierra semita a la tierra griega".[4] Jonathan Z. Smith ha alegado persuasivamente que la visión de Hatch de "la pronta helenización del cristianismo desde su primitiva simplicidad hasta la complejidad decadente de sus formas

[1] Robin Lane Fox, *Pagans and Christians*, Nueva York, Alfred Knopf, 1987.
[2] Edwin Hatch, *The Influence of Greek Ideas and Usages upon the Christian Church* (ed. de A.M. Fairbairn), Londres, Williams and Norgate, 1890, p. 2.
[3] *Ibid.*, p. 1.
[4] *Ibid.*, p. 2.

'católicas' posteriores" es en esencia un paradigma teológico protestante de los orígenes del cristianismo.[5] Como lo planteó Adolf von Harnack, "las premisas más importantes de la doctrina católica de la fe pertenecen [...a] un elemento que no podemos reconocer como dominante en el Nuevo Testamento, es decir, el espíritu helénico".[6]

Harnack fue un paso más allá que Hatch al argumentar que la helenización que había producido el "sistema católico", era análoga a la que produjo la herejía.[7] Harnack distinguió "la encarnación católica del cristianismo" del gnosticismo, únicamente en tanto que el último representaba una "aguda [...] helenización del cristianismo",[8] posición que sigue siendo bastante aceptada.[9] Para Harnack, el *gnosticismo* era "simplemente helenismo":[10] "la sociedad griega con un nombre cristiano".[11] Los gnósticos, concluyó Harnack,

> fueron los teólogos del siglo I. Fueron los primeros en transformar el cristianismo en un sistema de doctrinas (dogmas). Fueron los primeros en desarrollar la tradición de manera sistemática. Asumieron la tarea de presentar el cristianismo como la religión absoluta y por ello la colocaron en oposición definitiva a las demás religiones, incluso al judaísmo. Pero para ellos la religión absoluta, vista en su contenido, era idéntica al resultado de la filosofía de la religión, para lo cual debía buscarse el apoyo de una revelación. Son, por lo tanto, aquellos cristianos que, en un rápido avance,

[5] Jonathan Z. Smith, *Drudgery Divine: On the Comparison of Early Christianities and the Religions of Late Antiquity*, Chicago, The University of Chicago Press, 1990, p. 60; Hatch, *op. cit.*, pp.121-122.

[6] Adolf von Harnack, *History of Dogma* (traducción de la 3a. ed. en alemán de N. Buchanan), t. 1, Nueva York, Russel & Russel, 1958, pp. 48-49.

[7] *Ibid.*, p. 226 (la 1a. ed. del *Lehrbuch der Domengeschichte* de Harnack se publicó en 1886 [Friburgo, Akademische Verlagsbuchhandlung von J.C.B. Mohr]; la traducción al inglés de la 3a. ed. alemana apareció por primera vez en 1892. Hatch conocía la obra de Harnack y lo citaba; por ejemplo, pp. 7, n. 1; 9, n. 2; 77, n. 1; 160, n. 1; 165, n. 2; 202, n. 1; 252, n. 5; 257, n. 4; 262, n. 2; 268, n. 4; 274, n. 2; 276, n. 3; 277, n. 4; 292, n. 3; 315, n. 1; 317, nn. 1 y 3; 321, nn. 1 y 2; 323, n. 2).

[8] *Idem.*

[9] Por ejemplo, W.H.C. Frend, *The Rise of Christianity*, Filadelfia, Fortress, 1984, capítulo 6.

[10] Harnack, *op. cit.*, p. 227.

[11] *Idem*, n. 1.

intentaron capturar el cristianismo para la cultura helénica, y a la cultura helénica para el cristianismo...[12]

En contraste con un cristianismo helenizado, Harnack caracterizó la forma original o simple del cristianismo, en parte, por su "carácter entusiasta [...]: los maestros carismáticos y la apelación al Espíritu".[13] La invocación que hace Harnack del *carisma* como característico de los orígenes cristianos fue tomada, desde luego, de la *Primera epístola de Pablo a los corintios*, pero también de Max Weber, quien introdujo el término como una categoría sociológica.[14]

Según Weber, los individuos *carismáticos* suelen concebirse como *fundadores* de tradiciones religiosas. "El poseedor de carisma", escribió Weber, "toma la tarea que es adecuada para sí mismo y exige ser obedecido y seguido en virtud de su misión. Su éxito determina si ha de serlo. Su título carismático se derrumba si su misión no es reconocida por aquellos a quienes siente que ha sido enviado. Si lo reconocen, él es su maestro".[15] Al "impulso carismático" originario se sucede entonces, en forma más o menos rápida, la dinámica de una racionalidad sistematizada, una dinámica que Weber llamó la "castración del carisma".[16]

Una lectura *protestante* del modelo teorético de Weber subraya la personalidad sencilla aunque carismática del fundador, Jesús por ejemplo, que confiere autoridad a sus ideas. Esta comprensión de la autoridad carismática imprime validez al principio central protestante de la salvación a través de la fe solamente, como se ve confirmado en una *experiencia* de gracia. El paradigma de esta

[12] *Idem.*

[13] *Ibid.*, p. 141.

[14] Max Weber, "La sociología de la autoridad carismática" ("The Sociology of Charismatic Authority"), en H.H. Gert y C. Wright Mills (eds.), *From Max Weber: Essays in Sociology,* Nueva York, Oxford University Press, 1946, p. 246. Weber, Harnack y Troelsch sostuvieron varias discusiones en el contexto del llamado "enfoque de la historia de la religión orientado hacia el protestantismo"; véase Wolfgang Schluchter, *Rationalism, Religion and Domination: A Weberian Perspective* (trad. de N. Solomon), Berkeley, University of California Press, 1989, p. 219.

[15] Weber, *op. cit.*, p. 246.

[16] Weber, *Economy and Society: An Outline and Interpretative Sociology* (ed. de Guenter Roth y Claus Wittich), Nueva York, Bedminster Press, 1968, 3 vols., 1132 pp.; véase John Patrick Diggins, *Max Weber: Politics and the Spirit of Tragedy*, Nueva York, Basic Books, 1996, p. 82.

atribución reformista centrada en la experiencia personal es el misticismo, a menudo comprendido en los términos weberianos de la posesión carismática, que se ejemplifica y legitima en la mitología eclesiástica de Pentecostés,[17] según Lucas.

Para Weber, sin embargo, el carisma es sólo aquello "que se reconoce, por creyentes y seguidores, como 'carismático' en el comportamiento de aquellos a quienes ellos dan el trato de carismáticos".[18] Es eso "a lo cual los gobernados se someten, debido a su creencia en la cualidad extraordinaria de la persona específica".[19] En este sentido, el carisma describe una "relación social, no un atributo de la personalidad individual ni una cualidad mística"; es "una referencia, no una confirmación"; una atribución, no un logro.[20] De hecho, no fue Jesús sino el movimiento de Jesús lo que sirvió a Weber de *material* para desarrollar su *tipo ideal* de autoridad carismática.[21] Es decir que Weber no describía un atributo personal de los líderes en la fundación de las religiones o de algún otro grupo social, sino que caracterizaba una estrategia sociológica más bien típica, empleada por los nuevos movimientos para legitimizarse a sí mismos al imputar —ya sea en forma contemporánea o retrospectiva— una autoridad *carismática* a sus fundadores —ya sea real o ficticia.[22]

Es esta visión social de las primeras cristiandades la que quisiera explorar. Esta perspectiva ya fue formulada por Ernst Troeltsch en 1925:

[17] Luther H. Martin, "La ideología anti-individualista de la cultura helenística" ("The Anti-Individualistic Ideology of Hellenistic Culture", en *Numen*, núm. 41, 1994, pp. 117-140: 138, n. 53.

[18] Weber, "La psicología social de las religiones del mundo" ("The Social Psychology of the World Religions"), en Gerth y Mills, *op. cit.*, pp. 267-301: 295; Weber, *Economy...*, *op. cit.*, p. 242; Peter Worsley, *The Trumpet Shall Sound: A Study of "Cargo" Cults in Melanesia*, 2a. ed., Nueva York, Shocken Books, 1968, "Introducción a la segunda edición: consideraciones teoréticas y metodológicas" ("Introduction to the Second Edition: Theoretical and Methodological Considerations"), pp. XII.

[19] Weber, "La psicología social...", *op. cit.*, p. 295.

[20] Weber, "La sociología...", *op. cit.*, pp. 245-252: 246; Worsley, *op. cit.*, pp. IX-XXI.

[21] Schluchter, *Rationalism...*, *op. cit.*, p. 205. Véase también Gerth y Mills, "Introducción: el hombre y su trabajo" ("Introduction: The Man and His Work"), en Gerth y Mills, *op. cit.*, pp. 3-74: "No Julio César sino el cesarismo; no Calvino sino el calvinismo es lo que interesa a Weber" ("Not Julius Caesar, but Caesarism; not Calvin, but Calvinism is Weber's concern").

[22] Rodney Stark, *The Rise of Christianity: A Sociologist Reconsiders History*, Princeton, Princeton University Press, 1996, p. 24.

> La gama completa de ideas de la filosofía de la historia y de la teoría del desarrollo (del cristianismo) se había tratado hasta la fecha de manera unilateral, como una historia de ideas, como en Hegel y Dilthey. Tenía que desempeñar un papel importante en toda filosofía de la religión. Ahora empezaba a cambiar. De todas las soluciones existentes emergieron nuevos problemas. Al mismo tiempo, me vi fascinado por la personalidad desbordante de Max Weber, que desde hacía tiempo había estado plenamente consciente de estas maravillas que para mí apenas surgían. Y en ese momento me cautivaba la teoría marxista de infraestructuras y superestructuras. No es simplemente que la haya considerado acertada, sino que contiene un modo de cuestionamiento que jamás puede ser evadido, aunque cada caso deba ser examinado individualmente. Su modo de cuestionamiento era hasta qué punto se veía condicionado sociológicamente el origen, desarrollo, cambio y dificultad actual del cristianismo, y hasta qué punto operaba en sí mismo como un principio sociológico formativo. Estas preguntas son de una dificultad extraordinaria y apenas se habían realizado algunos estudios preparatorios que pudieran ser de utilidad para resolverlas. Y aun así, después de comprender este problema, resultaba imposible seguir hablando de un enfoque del cristianismo visto puramente como historia de la doctrina o historia de las ideas.[23]

La comprensión de Troeltsch de la implicación sociológica deberá al menos problematizar el enfoque convencional de historia de las ideas en cuanto a la helenización del pensamiento judeocristiano. Y como sugirió Troeltsch, bien puede ayudarnos Weber, puesto que éste condujo sus estudios sobre el judaísmo y el cristianismo, que a su juicio habían dado forma al "singular carácter de la civilización occidental",[24] a través de una combinación de investigación histórica concreta y análisis sociológico sistemático.[25]

[23] Ernst Troeltsch, "Mis libros" ("My Books", 1922), en *Gesammelte Schriften*, IV, Tubinga, J.C.B. Mohr (ed. de Paul Siebeck), 1925; reimpresión: 1966, pp. 3-18: 11; trad. y citado en Robert Morgan y Michael Pye (eds.), *Ernst Troelsch: Writings on Theology and Religion*, Atlanta, John Knox Press, 1977, pp. 46-47.

[24] Schluchter, *op. cit.*, p. XV.

[25] *Ibid.*, p. XIII.

Weber jamás escribió la monografía que había previsto[26] acerca de la primera cristiandad. No obstante, discute la antigüedad cristiana en varias partes, a lo largo de sus otros escritos. Lo siguiente se lo debo a la reconstrucción de la visión de Weber sobre los orígenes cristianos formulada por Schluchter.[27]

Para Weber fue, en efecto, el encuentro del cristianismo antiguo con la filosofía helenística lo que produjo el pensamiento teológico cristiano. Sin embargo, la teología que produjo fue, según el mismo autor, de carácter inherente y finalmente antiintelectual.

Clemente de Alejandría y Orígenes habían seguido al apologista de principios del siglo II, Justino Mártir, en su armonización del cristianismo con la filosofía griega. "La razón —escribió Justino— conduce a quienes son realmente piadosos y filosóficos a honrar y amar sólo aquello que es verdadero" (1 *Apol.* 2; véase también 1 *Apol.* 12; 2 *Apol.* 4, 15). Reflejó, por lo tanto, la tradición filosófica que reclamaba la piedad como uno de sus frutos (por ejemplo Séneca, *Ep.* 90.3). "Decimos cosas parecidas a los griegos", reconoció Justino (1 *Apol.* 24), y Clemente llegó a defender el origen divino de la filosofía (Clem. Al., *Str.* 7.6.4). Como observó Henry Chadwick, los cristianos ilustrados encontraron en la filosofía griega "una aprehensión parcial de verdades encontradas en forma más completa en el cristianismo".[28] En consecuencia, los filósofos, a juicio de Orígenes, podían incluso convertirse a ese cristianismo del cual habían sido una preparación desde hacía tanto tiempo (Or. *Cels.* 75; Just. *Dial.* 2; 1 *Apol.* 24, 46; Clem. Al. *Str.* 1.1., 5, 7, 20, 80; 6.17; 7.3). A pesar del rechazo a la filosofía en favor de la *revelación* manifestado por muchos de los primeros cristianos (por ejemplo *Gal.* 1:12; 2 *Tim.* 2:14; NHC 1.4.46.3-13; NHC 11.3.67.20-38), el argumento filosófico pronto fue adoptado por los cristianos del siglo II.

Sin embargo, para fines de esa centuria, la postura intelectualista de muchos de los pensadores cristianos anteriores fue cuestionada

[26] *Ibid.*, p. XV.

[27] Véase también Hans G. Kippenberg, *Die Vorderasiatischen Erlösungsreligionen in ihrem Zusammenhang mit der antiken Stadtherrschaft*, Francfort, Suhrkamp, 1991.

[28] Henry Chadwick, *Early Christian Thought and the Classical Tradition*, Oxford, Oxford University Press, 1966, p. 22.

por Tertuliano, cuyo antiintelectualismo avasallador todavía resuena en la expresión religiosa contemporánea: la doctrina cristiana "es absolutamente digna de creerse porque es absurda" (*de Carne Christi* 5).[29] Y aunque Atanasio excusó el anterior celo filosófico de Orígenes, alegando que muchos de sus argumentos habían sido motivados por la práctica y la investigación (*De decretis synod. Nic.* 27),[30] reprobó a los originistas del siglo IV y sus seguidores arrianistas, al defender la postura de la fe por encima del intelecto.[31] Weber concordó con el juicio de Harnack de que fue Atanasio quien finalmente salvó a la Iglesia de la filosofía.[32] Como concluyó Weber, "Atanasio venció con su fórmula (anti-aria) —que es completamente absurda cuando se examina racionalmente— en su lucha contra la mayoría de los filósofos helénicos de la época".[33]

Weber identificó otros dos movimientos intelectuales contra los cuales se definieron los primeros cristianos. El primero era el representado por los fariseos, quienes establecieron en su propia disputa contra los saduceos el principio de la educación por encima del principio del nacimiento. Este principio se siguió en el judaísmo talmúdico, en el cual la salvación se alcanza a través del conocimiento de la ley.[34]

El segundo movimiento intelectual contra el cual se definió el cristianismo fue, según Weber, el gnosticismo, en el cual la *gnosis* se opone a la fe. En general, el gnosticismo compartía con la filosofía la premisa de que la salvación se basaba en la *cognición*.[35]

[29] *Ibid.*, pp. 1-2. La frase *Credo quia absurdum*, que a menudo se atribuye a Tertuliano, no es suya; más bien su formulación en este pasaje es "Prorsus credible est, quia ineptum est".

[30] Citado por Harnack, *op. cit.*, vol. III, p. 183.

[31] *Ibid.*, pp. 141-144, y vol. IV, pp. 26 y 49, n. 2.

[32] *Ibid.*, vol. III, p. 144, y vol. IV, p. 46.

[33] Weber, "Rechazos de la religión al mundo y sus direcciones" ("Religion Rejections of the World and their Directions"), en Gerth y Mills, *op. cit.*, pp. 323-359: 351.

[34] Weber, *Ancient Judaism*, Glencoe, Illinois, Free Press, 1952, p. 391; Weber. *Economy and...*, *op. cit.*, p. 631; Schluchter, *op. cit.*, p. 206.

[35] *Ibid.*, p. 243. Uno de los documentos gnósticos Nag Hammadi, "El tratado sobre la Resurrección" ("The Treatise on the Resurrection") (*De Res.* 46. 3-13), al parecer se opone a la filosofía en favor de la fe. Sin embargo, Bentley Layton señala que la referencia "cristiana común" a la *fe*, "en realidad significa (en este contexto) el conocimiento de la verdad, es decir *gnosis*"; *The Gnostic Scriptures*, Garden City, Nueva York, Doubleday, 1987, p. 321, n. 46 d. Este tratado puede acercarse más al pensamiento paulino que a lo que suele caracterizarse como *gnóstico*; por lo menos, se invoca a Pablo como autoridad en el mismo (*De Res.* 45.24): *ibid.*, p. 321, n. 45 i.

Para Weber, entonces, el evangelio cristiano "fue concebido en oposición a la sabiduría rabínica y a la helénica" como la "proclamación de un no-intelectual dirigida a los no-intelectuales".[36]

Pablo representaba, para Weber, la segunda generación del movimiento cristiano, es decir aquella que se desarrolló en forma relativamente independiente del movimiento de Jesús, en el medio del intelectualismo urbano.[37] A diferencia de las congregaciones fariseas, Pablo, según Weber, organizó comunidades carismáticas que subordinaban la ley al espíritu,[38] transformando así la congregación carismática en un "portador institucional de una comunidad carismática".[39] Aun cuando Pablo se interesaba en las posibilidades de la mente, también le preocupaba restringir la racionalidad dentro del marco de una religiosidad de fe. El logro de Pablo, de acuerdo con Weber, fue templar el carácter carismático del movimiento de Jesús con un suplemento intelectual, sin eliminar al mismo tiempo su naturaleza pneumática.[40] Fue esta transformación paulina del carisma personal en institucional lo que representó, para Weber, uno de los "cambios cruciales en toda la tradición cultural de Occidente".[41]

Las congregaciones carismáticas establecidas por Pablo pronto dieron lugar, en opinión de Weber, a la burocratización racional del catolicismo. Sin embargo, *cápsulas* de las congregaciones paulinas se mantuvieron en movimientos sectarios, en palabras de Wolfgang Schluchter, como un *potencial* revolucionario "que finalmente se desplegó de manera explosiva en la Reforma".[42] El protestantismo, entonces, "concluyó el proceso de desencanto en la historia de las religiones que había iniciado, en el esquema de Weber, con la antigua profecía judía".[43]

[36] Schluchter, *The Rise of Western Rationalism: Max Weber's Developmental History* (trad. de G. Roth), Berkeley, University of California Press, 1981, p. 158; Weber, *Economy and..., op. cit.*, pp. 631-632.

[37] Schluchter, *Rationalism..., op. cit.*, p. 212.

[38] *Ibid.*, p. 219.

[39] *Ibid.*, p. 216.

[40] *Ibid.*, p. 212. En la visión de Harnack, que es similar, el dogma cristiano "no surgió del modo de pensamiento escatológico, sino espiritual". Harnack, *op. cit.*, vol. I, p. 131.

[41] Schluchter, *Rationalism..., op. cit.*, p. 227; Weber, *Ancient..., op. cit.*, p. 5; Harnack, *op. cit.*, vol. I, p.136.

[42] Schluchter, *Rationalism..., op. cit.*, p. 243.

[43] *Ibid.*, p. 240; Weber, *The Protestant Ethic ant the Spirit of Capitalism* (trad. de Talcott Parsons), Nueva York, Charles Scribner's Sons, 1958, p. 105.

III

El que Weber recurra a la herencia del judaísmo subraya la atracción de las imágenes judías para la teología protestante y las más recientes evocaciones en el mito estadunidense de una tradición *judeocristiana* común.[44] Tales legitimaciones retrospectivas son una característica inherente a los reclamos genealógicos colectivos que hace toda formación social exitosa. En contraste, sin embargo, tales reclamos también plantean la cuestión histórica de la ubicación sociocultural de esas pretensiones. A pesar de la contribución central de Weber para comprender las primeras cristiandades desde un punto de vista sociológico, quisiera sugerir dos características de la Reforma, atribuidas a Weber, que a mi juicio han situado inapropiadamente en la antigüedad mediterránea: el "individualismo religioso absoluto", a menudo atribuido al cristianismo antiguo, y el consecuente carácter asocial-apolítico adjudicado a los primeros grupos cristianos.

Al reconstruir la visión de Weber del cristianismo antiguo, Schluchter habla de la posición central del "carácter sociológico bipartita" de la antigüedad cristiana: su "individualismo religioso absoluto" y su "universalismo religioso absoluto".[45] Esta sociología bipartita del cristianismo antiguo, sin embargo, no es de Weber sino de Troeltsch y, a juicio de Schluchter, "puede aplicarse —sin ser violenta— a la visión de Weber del cristianismo".[46] Yo considero que tal aplicación de la perspectiva de Troeltsch a la de Weber es, en este punto, en efecto violenta, puesto que el tema de Troeltsch aquí no es sociológico ni histórico, sino teológico. La "base y [...] justificación" de la "pauta del individualismo en la 'ética del evangelio' ", escribió Troelsch,

> residen en el hecho de que el hombre es llamado a un compañerismo con Dios o, como aquí se expresa, a ser el hijo de Dios, y en el

[44] Sobre la construcción de mitos de inclusión estadunidenses basados en afirmaciones de herencia común, véase Michael Kammen, *Mystic Chords of Memory: The Transformation of Tradition in American Culture*, Nueva York, Alfred A. Knopf, 1991, sobre todo pp. 3-39, 531-538.

[45] Schluchter, *Rationalism...*, *op. cit.*, pp. 240-241; Schluchter, *Rise...*, *op. cit.*, pp. 166-167.

[46] *Ibid.*, p. 241.

> eterno valor del alma que confiere esta relación filial. El individuo [...] alcanza esta meta sólo a través de la auto-abnegación en una obediencia incondicional a la Sagrada Voluntad de Dios [...] Es [...] claro que tal individualismo sólo llega a ser posible sobre esta base religiosa.[47]

Hatch resumió esta visión convencional en forma parecida: "la primera era del cristianismo [...] fue profundamente individual. Por primera vez en la historia, asumió el valor infinito del alma individual".[48] Muchos estudiosos modernos siguen interesados en la cuestión relativa a "cómo la hermandad carismática" (es decir individualista) de la Iglesia apostólica, ese cristianismo *original, redescubierto* por los reformadores protestantes, "dio origen a la burocracia del catolicismo romano".[49]

Weber mismo nunca escribió mucho sobre el individualismo, y cuando lo hizo fue en conexión con la ética protestante.[50] Su propia preocupación respecto al individualismo surgió únicamente de su desencanto frente a la "visión orgánica alemana del Estado-nación". En lugar de eso, él "adoptó una visión política más cercana a las tradiciones angloamericanas, en la cual los propósitos de los individuos tienen prioridad sobre las exigencias universales del Estado".[51] Quizás el giro de Weber hacia una política individualista aunado a su interés en la Reforma como otro "cambio crucial en el desarrollo cultural de Occidente", haya llevado a algunos de sus intérpretes a proyectar este valor moderno en sus propios estudios de la Antigüedad, sobre todo, como hemos visto, con referencias erróneas al carácter individual del carisma.

En un artículo que escribí recientemente sobre "La ideología antiindividualista de la cultura helenística", sostuve que el indiscutible valor occidental moderno del individualismo, es decir la

47 Ernst Troelsch, *The Social Teaching of the Christian Churches* (trad. de O. Wyon), vol. I, Nueva York, The Macmillan Company, 1931, p. 55.

48 Hatch, *op. cit.*, p. 334.

49 Benjamin Nelson, "Weber Troeltsch y Jellinek como sociólogos históricos comparativos" ("Weber, Troeltsch, Jellinek as Comparative Historical Sociologists"), en *Sociological Analysis*, núm. 36, 1975, p. 232.

50 Weber, *The Protestant...*, *op. cit.*, pp. 105-106.

51 Diggins, *op. cit.*, p. 69. Véase Weber, "La política como vocación" ("Politics as a Vocation"), en Gerth y Mills, *op. cit.*, pp. 77-156.

valoración del individuo por encima de la sociedad como portador de valores permanentes,[52] ha venido a moldear las generalizaciones históricas sobre la Antigüedad, por parte de los historiadores que tienden a proclamar los orígenes del individualismo en sus propios campos de investigación —una presunción histórica que ya Weber había reconocido.[53] Los ejemplos se extienden desde la Grecia del siglo VI a.C. hasta la Europa moderna.[54] Yo concluí que era irrelevante para el mundo helenístico cualquier concepto que se acercara al individualismo moderno occidental, como decir que el *ideal* del ser individual empezó a valorarse de manera distinta al de la sociedad a la cual pertenecía.[55] Tiendo a estar de acuerdo con Jacob Burckhardt,[56] al igual que Weber,[57] aparentemente, en que el individualismo surge alrededor del Renacimiento.

Aunque fue el caso que las transformaciones sociopolíticas que caracterizaron la cultura imperial helenística representaron un desafío a las bases tradicionales para una identidad que era ubicable culturalmente, la consecuencia de este desafío no fue el surgimiento del individualismo sino más bien una proliferación de estrategias sociales alternativas de identidad: grupos filosóficos, asociaciones religiosas y sociales e inclusive cultos de misterios.[58]

Aunque Weber aceptó la proliferación históricamente evidente de diversos grupos sociales durante la época helenística, y sobre todo a lo largo del primer periodo del Imperio Romano, señaló con énfasis la ausencia de cualquier tipo de "conciencia social" entre ellos[59] y, "debido a la creencia de que el dominio romano permanecería hasta el final de los tiempos", escribió que "los hombres sentían que era inútil esforzarse por alcanzar una reforma social y por lo tanto rechazaron todas las luchas de clase; y ésta fue

52 Louis Dumont, *Essays on Individualism*, Chicago, University of Chicago Press, 1986, p. 25. Además, véase Martin, p. 135, n. 11.

53 Weber, *The Protestant...*, *op. cit.*, p. 222, n. 22.

54 Martin, *op. cit.*, p. 117; véase Kippenberg, *op. cit.*, p. 67.

55 Martin, *op. cit.*, p. 134.

56 Jacob Burckhardt, *The Civilization of the Renaissance in Italy*, Londres, George Allen and Unwin, 1928.

57 Weber, *The Protestant...*, *op. cit.*, pp. 105 y 222, n. 22.

58 Martin, *op. cit.*, p. 117. Weber reconoció que Pablo no era la única representación de desarrollos cristianos, aunque simplemente sí la mejor documentada (Schluchter, p. 211).

59 Weber, *The Agrarian Sociology of Ancient Civilizations* (trad. de R.I. Frank), Londres, NLB, 1976, pp. 258-259.

la fuente de la cual fluyó el amor cristiano —puramente ético, caritativo y trascendental".[60]

No obstante, la mayoría de las asociaciones alternativas del periodo helenístico eran sociedades con un parentesco ficticio, organizadas en notorio contraste con el poder de la monarquía imperial.[61] Quisiera ilustrar este punto con el pensamiento de Plotino, filósofo generalmente asociado con el paradigma espiritual de la trascendencia corpórea y la ultramundanidad que forma la base de muchos modelos de misticismo popular, así como erudito.

Aunque se puede asumir que una cabal postura metafísica, como la de Plotino, concuerda mejor con la actitud apolítica que Weber atribuye a los grupos del periodo indicado, Plotino era plenamente consciente de la vulnerabilidad del dominio romano, que entendía como la atracción ilusoria de la existencia sensorial (*Enn.* 4.4.33-43).[62] Su meta era nada menos que el establecimiento de su propia comunidad ideal. Haya sido intencionalmente o no, Plotino transfirió a su visión un modelo de estratificación social jerárquica con su privilegio inherente de poder que no sólo caracterizaba a la filosofía de la India, que en un principio le había atraído (Porph. *Plot.* 3.15-17), sino también a la aristocracia romana del siglo III, en la cual se desenvolvía tan cómodamente (Porph. *Plot.* 7). Plotino consideraba que la aristocracia era el mejor de todos los sistemas políticos; efectivo, aunque menos deseable, era el control ejercido por las ciudades a través de sus constituciones democráticas; la peor condición, por mucho, era para Plotino la "reunión co-mún" (*to koinon... kata politeian*; *Enn.* 4.4.17). En contraste con las quejas gnósticas sobre las desigualdades que, también a su parecer, ilustraban la imperfección de este mundo, Plotino respondió que existían dos tipos de vida en él: una para los "buenos y sabios" y otra para la "muchedumbre común" (*hoi polloi*). Estas "masas simples" (*ho phaulos ochlos*) que, según el diagnóstico *strangeloveano*

[60] *Ibid.*, pp. 258-259 (en referencia a Troeltsch).

[61] Martin, "¿Semejantes a los dioses o semejantes entre sí? Comparación con respecto a las religiones en la Antigüedad" ("Akin to the Gods or Simply One to Another? Comparison with Respect to Religions in Antiquity"), en Hans-Joachim Klimkeit, *Vergleichen und Verstehen in der Religionswissenschaft* (en prensa).

[62] Las siguientes referencias a Plotino están tomadas de mi trabajo sobre el "Ser y poder en el pensamiento de Plotino" ("Self and Power in the Thought of Plotinus"), en A. Komendera, *Man and Values*, Cracovia (en prensa).

de Plotino, eran gobernadas por sus "fluidos corporales" (*hygroi somati*; *Enn.* 6.8.3, véase 1.1.5), existían sólo para desempeñar "labores manuales" destinadas a la "mejor clase" (*Enn.* 2.9.9).

En su afán de aplicar su ideal social, Plotino llegó a solicitar al emperador Galieno que le asignara una ciudad desierta en Campania, que él y sus amigos volverían a ocupar con el nombre de *Platonópolis* (Porph. *Plot.* 12). Los habitantes de esta comunidad alternativa provendrían de aquella elite intelectual que hubiera asimilado su "natural parentesco con el Uno" (*Enn.* 2.3.9; 2.9.18; 3.3.1; 3.5.1; 4.4.45; 5.1.1). El emperador rechazó la petición de Plotino, y su trascendente "ciudad de las alturas", sobre la cual había basado su utópica *Platonópolis*, tuvo que esperar el reconocimiento cristiano de Agustín.

El senado romano ya había establecido el precedente legal para controlar las "reuniones comunes" tan despreciadas por Plotino al prohibir, en el año 186 d.C., la celebración de las bacanales en Roma, precisamente porque se sospechaba de su carácter subversivo (Livio 39). Así, además de las rebeliones contra el imperialismo helenístico, tales como la serie de revueltas antihelénicas registradas en Egipto, que empiezan ya desde el 245 d.C., o las insurrecciones judías contra el celo helenizante del régimen seléucida estalladas en el siglo II, los intentos de una reforma social interna (o al menos una evidencia de éstos) desde ese último siglo y a lo largo del III, claramente contradicen la visión de Weber (y de Troeltsch) sobre una indiferencia sociopolítica ante el poder imperial. Las formaciones sociales alternativas, dotadas de metas idealistas atribuidas a líderes carismáticos, caracterizaron la situación social del mundo romano en general —incluidos los cristianos. En verdad, a diferencia de la conclusión de Weber de que "es un absoluto disparate" atribuir intereses sociopolíticos a los primeros grupos cristianos,[63] Burton Mack atribuyó el magnetismo de dichos grupos precisamente al hecho de que se contaran entre los experimentos sociales más ambiciosos y prácticos de este periodo.[64]

[63] Weber, *The Agrarian...*, *op. cit.*, p. 258.

[64] Burton Mack, *Who Wrote the New Testament? The Making of Christian Myth*, San Francisco, Harper, 1995, p. 19.

A pesar de sus proclividades protestantes, Weber nos ha mostrado de todas maneras, tanto histórica como teóricamente, que formaciones sociales tales como las de las primeras cristiandades dependen de las condiciones culturales y las restricciones en su desarrollo. Su identidad diferencial se obtiene mediante la razón, y no razón como una reflexión crítica sino razón entendida como racionalización,[65] la unificación sistemática de todo lo que es calculable y controlable[66] —incluida la imputación del carisma. Michel Foucault, con quien se ha comparado a Weber,[67] ha subrayado más recientemente que la autoridad racionalizada de tales grupos constituye una consolidación del poder que, como en el caso de Plotino, siempre está analizando, midiendo y calculando los eventos externos con propósitos de control.[68] Esta consolidación de poder es lo que confiere derechos políticos a la identidad distintiva de los nuevos grupos, en contraposición con su matriz social constitutiva.

IV

Las primeras cristiandades deben verse como un tipo específico de formación social helenística que atribuyó su legitimidad al nombre de Jesús pero, en otros sentidos, mantuvo la continuidad cultural de la multitud de grupos alternativos del mundo grecorromano. La historia de las negociaciones sociales y políticas entre ellos y el mundo religioso no cristiano, de las alianzas entre algunos grupos cristianos, su creciente influjo y su final dominio religioso y político en el siglo IV no puede plantearse en términos de las ideas reformistas sobre la singularidad de la *fe* cristiana, su ética del *amor*, ni el infinito valor concedido a las almas individuales.

Una visión de las primeras cristiandades en continuidad cultural con sus vecinos helenísticos presenta un reto a la idea convencional de una nueva legitimidad cristiana que hasta después habrá de tomar elementos de las prácticas religiosas *paganas* y se racionalizará por medio de un pensamiento helénico *ajeno*. Más bien, podemos visualizar que tanto las prácticas helenísticas de culto

[65] Diggins, *op. cit.*, p. 67.
[66] *Ibid.*, p. 11.
[67] *Ibid.*, p. 273.
[68] *Ibid.*, pp. 108-109.

como el pensamiento helénico son característicos de los primeros movimientos cristianos desde sus inicios.

En una colección de restos arqueológicos del culto cristiano anterior a Constantino —en su mayor parte encontrados en Roma—, Graydon Snyder concluyó que los restos de los pueblos cristianos "sencillamente no se pueden distinguir de los restos de la cultura no cristiana" durante los primeros dos siglos de esta era.[69] En otras palabras, la primera cultura cristiana en su realidad material existió en continuidad indistinguible con su matriz social no cristiana.

Es más, cuando finalmente empezó a surgir una cultura cristiana discernible, al final del siglo II, la evidencia arqueológica sugiere que los cristianos continuaron con la práctica de culto romana, aunque en formas cristianizadas. Así, por ejemplo, Snyder mostró que la comida ritual de los primeros cristianos no era la comida escatológica ligada con la comida de Pascua descrita en los *Evangelios sinópticos* y enseñada en la doctrina de la primera Iglesia, sino que más bien era "una continuidad de la comida no cristiana para los muertos, a la luz del paradigma del Nuevo Testamento del Dar de comer a los cinco mil".[70] Las prácticas e imágenes cristianas anteriores a Constantino, concluyó Snyder, "consisten principalmente en símbolos, por lo regular con una larga historia en la matriz social, plasmados en el contexto de la revelación —o la Escritura— de la nueva religión";[71] seguramente un concepto de religión más interesante que la disolvente noción de *sincretismo* mediante la cual suele explicarse la helenización del cristianismo.[72] De manera similar, me gustaría sugerir que la racionalidad cristiana, al igual que las prácticas de culto, también se mantuvo en continuidad con su matriz cultural desde el inicio de los diversos movimientos, y que esta racionalidad compartida sólo se cristianizó gracias al surgimiento de una identidad cultural distintiva.

Existe, desde luego, la cuestión de la matriz lingüística común. "Cuando Alejandro estaba domando Asia —escribió Plutarco—, Homero fue muy leído" (*de Alex.* 1.328C-329D). Con esta relación

[69] Graydon F. Snyder, *Ante Pacem: Archaelogical Evidence of Church Life Before Constantine*, Mercer University Press, 1985, p. 2.

[70] *Ibid.*, p. 65.

[71] *Ibid.*, p. 45.

[72] Harnack, *op. cit.*, vol. I, p. 223.

helenística, Plutarco da a entender que la base del ideal imperial de Alejandro había sido la lengua griega, y con ésta la cultura griega y el mundo del pensamiento griego.

La lengua de los primeros cristianos, hasta donde sabemos, fue el griego; sus escritos estaban en griego y la mayor parte de éstos se transmitían en esta lengua.[73] A pesar de la procedencia helénica de Q, la evidencia más antigua de expresión cristiana escrita, persisten los intentos de establecer un *Vorlage* arameo para uno o más de los escritos del Nuevo Testamento y de ubicar las primeras expresiones y prácticas cristianas en alguna variante del mundo judío, aislando así al cristianismo de cualquier contextualización dentro del mundo del pensamiento helenístico.

Desde luego que los judíos no eran inmunes a la influencia del lenguaje y la cultura griega. En un pasaje hiperbólico pero aun así instructivo del Talmud, el rabino Gamaliel, maestro adoptivo de Pablo (*Hech* 22:3), aparece diciendo que su padre dirigió una academia en Jerusalén, donde 500 alumnos estudiaron la sabiduría de los judíos mientras que otros 500 estudiaron la de los griegos (*Sotah* 49b).[74] Y la conocida leyenda del origen de la Septuaginta, referida en la "Carta de Aristeo a Filócrates", es pertinente. Aristeo concluye que la traducción de las escrituras hebreas al griego debería *deleitar* a Filócrates "más que los libros de los mitologistas, puesto que [... su] inclinación tendía a preocuparse por las cosas que benefician a la mente..." (*Let Aris*. 322). Y desde luego que las analogías entre la expresión literaria y la retórica de los cristianos y las de otros helenísticos han sido bien documentadas, por lo menos desde el famoso estudio de Bultman, de 1910, sobre la influencia del estilo de la diatriba cínico-estoica sobre Pablo.[75]

En otras palabras, lo que distingue a las primeras cristiandades de los demás cultos religiosos helenísticos, por un lado, pero los une en lo general con el racionalismo contemporáneo, es la transi-

[73] Esta sección está adaptada de mi ensayo "Los escritos del Nuevo Testamento como textos religiosos helenísticos" ("The New Testament Writings as Hellenistic Religious Texts"), en H. Pavlincová y D. Papousek (eds.), *The Bible in Cultural Context*, Brno, Sociedad Checa para el Estudio de la Religión, 1994, pp. 209-213: 210-211.

[74] Citado por Wilfred L. Knox, *Some Hellenistic Elements in Primitive Christianity*, Londres, Oxford University Press, 1944, p. 30.

[75] Rudolf Bultmann, *Der Still der paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe*, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1910.

ción de una cultura oral o parroquial a una más pública, basada en textos escritos.[76] La tendencia helenística hacia esta "consolidación de conocimiento" literaria comenzó con la *enciclopedia* de Plinio (*HN, praef.* 14) a mediados del siglo I y se intensificó en el siglo II con tales compilaciones literarias como los compendios egipcios de fórmulas mágicas, el tratado astronómico de Claudio Ptolomeo, la propaganda religiosa de las diversas tradiciones de misterio, la taxonomía oniromántica de Artemidoro de Éfeso, la antología judía de la Mishnah y el primer testamento cristiano de Marción.[77]

El pensamiento helénico pertenecía a esta "enciclopedia helenística". Así, incluso Hatch reconoció que

> el cristianismo entró en un terreno que ya había sido preparado para él. La educación estaba ampliamente difundida por todo el mundo griego, y entre todas las clases de la comunidad. No sólo había despertado el hábito de la indagación, que es el fundamento de la filosofía, sino que también había enseñado ciertos métodos filosóficos. Ciertos elementos del temperamento filosófico habían surgido a gran escala, penetrando todas las clases de la sociedad y se habían incrustado en la fibra intelectual colectiva de la época [... Este] hábito mental que antecedió [al cristianismo] permaneció y dominó.[78]

Y Henry Chadwick señaló que, además de los argumentos racionalistas de los filósofos escépticos y empíricos, "una mezcla de estoicismo y platonismo" se "daba por sentada entre la gente común educada".[79] Estas filosofías populares, concluyó Robin Lane Fox,

[76] Fox, *op. cit.*, p. 304.

[77] Luther H. Martin, "La *Enciclopedia Helenística* y los orígenes del cristianismo" ("The *Encyclopedia Hellenistica* and Christian Origins"), en *Biblical Theology Bulletin*, núm. 20, 1990, pp. 123-127. Véase sobre todo Michael Greenwald, *The New Testament Canon and Mishnah: Consolidation of Knowledge in the Second Century C.E.*, s.l., Boston University, 1989.

[78] Hatch, *op. cit.*, pp. 134-135. Véase también el estudio clásico de Knox.

[79] Chadwick, *op. cit.*, p. 5. Véase también Edwyn Bevan, "Filosofía popular helenística" ("Hellenistic Popular Philosophy"), en J.B. Bury *et al.*, *The Hellenistic Age: Aspects of Hellenistic Civilization*, Cambridge, Cambridge University Press, 1925, p. 81: "Los filósofos se veían por todas partes..." ("Philosophers were to be seen everywhere...")

"hicieron más por complementar a los cultos religiosos, que por socavarlos".[80]

Quizás aquí baste señalar que ninguna persona con un ápice de educación en el mundo grecoparlante hubiera sido capaz de escuchar el principio del *Evangelio de Juan*, cualquiera que sea su alusión al comienzo del *Génesis* y a sus elaboraciones sapienciales, sin imaginar las enseñanzas centrales acerca del logos de la filosofía griega, desde Heráclito hasta los estoicos.[81] Dado el "paradigma protestante" esbozado anteriormente, no sorprende que las interpretaciones del comienzo de Juan hayan señalado con mayor énfasis el carácter judío que el helénico en el tratamiento juanino y resistido la tentación de ver en este tratamiento nada más que un indicio de la helenización posterior de la fe cristiana que habría de venir.[82] Ya sea que los historiadores de las ideas puedan o no establecer una continuidad intelectual entre el *Evangelio de Juan* y Justino, en el desarrollo del pensamiento cristiano desde Justino hasta Agustín (*Confesiones* 7.13), fue crucial una tradición de logos-teología y ha ejemplificado la cristianización del pensamiento helenístico.

V

Por lo menos desde Tertuliano, la cultura occidental ha asociado el *pensamiento* con Atenas, mientras que la *religión* se ubica a partir de Jerusalén (*de Praescr.* 7); como si los griegos no hubieran tenido cultos y el intelecto de los judíos fuera deficiente. Sin embargo, desde el siglo II a.C., Atenas y Jerusalén contendieron con una cultura helenística común. Otras tradiciones culturales compartieron este mismo contexto, el egipcio, por ejemplo, para el cual apenas surgen aseveraciones de una integridad e influencia discretas en la apologética del afrocentrismo. Aquellos grupos del siglo I que empezaron a definir sus límites sociales con referencia al nombre de Jesús compartieron plenamente esta matriz comple-

[80] Fox, *op. cit.*, p. 30.

[81] H.I. Marrou, *A History of Education in Antiquity* (trad. de G. Lamb), Nueva York, Sheed and Ward, 1956, p. 312.

[82] Chadwick, *op. cit.*, p. 4.

ja que por lo general proveía la posibilidad de identidades sociales. Más que trazar su desarrollo como una historia de las ideas acerca de la influencia del pensamiento helénico sobre alguna visión privilegiada de los orígenes religiosos, podríamos entenderlo mejor sociológicamente en términos de lo establecido, mediante la racionalización de diversas identidades sociales, una alianza y consolidación de poder entre algunas de éstas, junto con la construcción concomitante de una ortodoxia teológica racionalizada que es totalizadora en sus afirmaciones de verdad absoluta legitimizada por una deidad única. Sólo en una genealogía con inclinación protestante se atribuye esta cristianización del pensamiento a una helenización secundaria de religiones de fe y se subsume en la prioridad de la experiencia individual. Es esta pretensión antiintelectual, aunque no menos totalizadora, la que sobrepone Jerusalén a Atenas y continúa informando las culturas teológicas de la modernidad occidental.

CRISTO Y LA CREACIÓN DE UNA CULTURA MONOCRÁTICA

Burton L. Mack
Universidad de Claremont

Introducción

Me siento honrado por su invitación para indagar acerca del mito de Cristo y el papel que ha desempeñado en la creación de una cultura monocrática. Suscitó mi interés la visión del doctor Frey al realizar un simposio sobre los orígenes cristianos de la mentalidad monocrática en la cultura occidental y me resultó atractiva la variedad de cuestiones que planteó en relación con sus orígenes en una mitología monoteísta. Un tema así, naturalmente, produce temor y temblor en cualquier estudioso, ya que uno podría argumentar fácilmente que los factores vinculados con la creación de las mentalidades culturales modernas son sumamente complejos, y que la historia de su acumulación es demasiado extensa y complicada como para dominarla en el curso de un solo simposio. Y ciertamente se requiere cautela cuando se vuelve a los orígenes del cristianismo para definir su teología. El cristianismo siempre ha ubicado en sus orígenes los acontecimientos definitorios y la fuente de su poder. Pero, como todos sabemos, éste es pensamiento mítico, y el estudioso no puede permitir que una búsqueda de orígenes prístinos dicte el plan de trabajo de sus investigaciones sociales y culturales. Pero acepté la invitación, a pesar de mis titubeos, porque la cuestión propuesta por Frey, es muy importante. Y es oportuna. Frey hace bien en convocar una investigación sobre las condiciones sociales y culturales que dieron lugar a la forma particular de monopensamiento endémica en la cultura occidental cristiana, y una crítica de los efectos culturales y sociales de tal pensamiento en el mundo de hoy. La monomentalidad se ha vuelto sumamente problemática en nuestros tiempos —y hasta hay quien

la consideraría peligrosa— en tanto forma de acercamiento a los asuntos de carácter social y cultural dentro de nuestros horizontes globales y multiculturales. Espero, pues, ofrecer una aportación a este simposio. He tratado de reordenar mis estudios sobre los orígenes del cristianismo para llegar a la cuestión de la monocracia, como un rasgo fundamental de la primitiva mitología cristiana. Concuerdo en que una forma particular de monoteísmo es característica de la conformación de los primeros mitos cristianos y que para el pensamiento cristiano posterior ha sido muy difícil dar cabida a las diferencias, reconocer la pluralidad y aceptar la negociación como cualidades necesarias para la formación de las sociedades. La pregunta es si podemos ser más precisos al hablar de las razones de esa mentalidad.

Para enmarcar mis propias reflexiones, tendré que comenzar con algunos clichés tradicionales, a sabiendas de que en el transcurso de la conferencia puede ser necesario revalorarlos. Me refiero a las generalizaciones comúnmente empleadas para distinguir las culturas semítica, egipcia, helénica y romana, que chocaron entre sí durante la época grecorromana. Mi tesis consistirá en que la forma particular de pensamiento monoteísta, característico del primer pensamiento cristiano, es el resultado de una fusión transcultural de mitologías durante la formación de grupos que estaban experimentando con nuevas ideas sociales. Las mitologías de una agencia divina en favor de un grupo específico, típicas de las culturas semitas del cercano Oriente de la Antigüedad, se combinaron con los conceptos del poder y el orden cósmicos, tomados en gran parte de las tradiciones filosóficas helénicas. Así, el dominio de un solo dios, asignado específicamente a cierto pueblo y su territorio, se expande cósmicamente a horizontes universales. Los motivos de tal desarrollo no sólo estaban ligados al hecho de que el pueblo del que este dios se ocupaba —ya fuera judío, samaritano, cristiano o alguna otra combinación de semitas y gentiles— estaba disperso a lo largo del mundo grecorromano, pues además se daba el caso de que las formas tradicionales de imaginar el mundo resultaban inadecuadas para conceptualizar la nueva experiencia del mundo multicultural. Enfrentarse al reto de construir un universo coherente uniendo los fragmentos de las diversas tradiciones culturales debe haber ofrecido cierta satisfacción intelectual. El problema era que ese universo ampliado incluía muchas

naciones y sus dioses, que no tenían una obligación hacia el dios cristiano. Y el dios cristiano tenía un rasgo de carácter más bien severo, y exigía lealtad exclusiva y la obediencia de un estricto código ético, regido por los conceptos de justicia divina y rectitud. La combinación de un dios exclusivista con la noción de un alcance universal para su dominio legítimo fue lo que creó la mitología peculiar que ahora reconocemos como cristiana. Es más, para poder imaginar a este dios haciéndose cargo del mundo grecorromano, la primera mitología cristiana debe haber sido decididamente monocrática. Esta mitología monocrática se oponía a que los cristianos llegaran a aceptar la pluralidad social y cultural del mundo en que vivían. Otros pueblos encontraron formas de explicar las diferencias culturales que no exigían una uniformidad. Los cristianos crearon los conceptos de *mensaje*, *conversión*, *paganismo* y *católico*, que implicaban que todos los demás pueblos debían adorar y obedecer al único dios verdadero. Tanto la lógica de esta mitología como las razones sociales que la produjeron deben entenderse con el fin de explicar su atractivo original y de valorar su efecto continuo en la historia de Occidente. A lo largo de mi exposición, trataré de tener en cuenta tanto las dimensiones conceptuales como sociales. Quiero desarrollar esta tesis en cuatro etapas: 1) Los cimientos de una mitología monocrática, 2) la genealogía de la visión monocrática del mundo, 3) la mentalidad de una cultura cristiana, y 4) la historia de una civilización cristiana. Al final presentaré varias razones por las que considero que una mentalidad cristiana monocrática obstruye el pensamiento crítico sobre los problemas sociales y culturales de nuestro tiempo.

Los cimientos de una mitología monocrática

En la imaginación tradicional de los orígenes cristianos, los momentos significativos suelen enfocarse en la persona de Jesús, vista a través de la historia del Evangelio. Sin embargo, para el estudioso crítico y el historiador de la religión, la historia del Evangelio representa muchas más preguntas que respuestas sobre el surgimiento de la nueva religión. En vez de pensar que el cristianismo empezó de repente como una respuesta humana a la aparición divina de un personaje incomparable y su destino milagroso, como

lo plantean los Evangelios, el estudioso crítico tratará de explicarse la historia del Evangelio en sí como uno de los muchos y diferentes mitos de origen que surgieron en los movimientos que habrían de remontar su fundación a Jesús. Esta actividad creadora de mitos tuvo lugar en el transcurso de experimentos sociales cuyas energías deben explicarse primeramente en interés de una respuesta a las circunstancias sociales y culturales de la época. No es sino hasta después de unos 300 años cuando el historiador puede advertir un sistema mitológico comprehensivo y una construcción social semejantes a la institución religiosa que hoy llamamos cristianismo y que ha desempeñado tal papel en la formación de la cultura occidental. Si permitimos que estos primeros 300 años definan el periodo de los orígenes cristianos, en vez de pensar que todos los eventos significativos debieron ocurrir durante la vida de Jesús, podemos identificar cuatro cimientos que estructuraron su sistema mítico. Éstos son los conceptos de Dios, Cristo, la Iglesia y la Biblia. En cada caso, las atribuciones de singularidad y unidad, características del monopensamiento, son rasgos si no fundamentales sí inseparables del concepto.

Dios

Imaginar una deidad única, héroe patronímico o acontecimiento en el principio del mundo no es exclusivo del cristianismo. Todos los pueblos lo han hecho por lo general. Un primer padre de los dioses, héroes, reyes y del mundo es en realidad una imagen habitual en los pueblos de la Antigüedad, ya sea proyectada como el señor de un *pantheon*, un héroe telúrico o un poder cósmico. Pero, como todos sabemos, estos poderes estaban íntimamente relacionados con un pueblo específico y su lugar en la Tierra. Un pueblo específico se conocía como un *ethnos* (*tribu*, *nación*, de donde proviene la palabra *étnico*), y cada *ethnos* tenía sus propios dioses y su cultura particular. Los griegos se entretenían describiendo los nuevos dioses que encontraban a su paso al desplazarse por el mundo multicultural del oriente del Mediterráneo. Herodoto es una representación excelente de este interés por otras culturas. Mientras había muchas culturas a las que no perturbaba la existencia de otras más en el mundo, no parecía extraño que hubiera numerosos dioses padres. Inclusive el intento judío de reducir sus

propias mitologías a una concentración monocrática no requirió la negación de que otros pueblos tuvieran otros dioses. La fricción vino con la marcha de los ejércitos, la fusión de los pueblos, el choque de culturas, y cuando el dominio de los dioses cambió de manos, como ocurrió a partir de Alejandro. Fue entonces cuando se tuvo que hacer un nuevo cuestionamiento sobre cómo debía tratarse a un dios en relación con otros. Tanto los judíos como los cristianos de los primeros siglos dieron por sentado el mundo politeísta en que vivían, aunque hayan llegado a llamar demonios a los dioses de otros pueblos cuando éstos representaban un riesgo. Uno puede rastrear la degradación cristiana de los dioses convertidos en demonios desde Pablo (1 *Cor* 8:5-6; 10:20-22), pasando por Clemente de Alejandría (*La exhortación a los griegos*), hasta Teodosio I (y las justificaciones de sus obispos para las múltiples masacres instituidas contra los seguidores de las llamadas religiones paganas). Desde luego que ésta no era la única forma de tratar a los otros dioses. La mayor parte de los pueblos buscaban las similitudes entre sus dioses y los dioses de otros, y consideraban a cada uno de ellos como manifestación del mismo poder divino. Una práctica común consistía en combinar los nombres y atributos de dos deidades. También era posible registrar las denominaciones de los muchos dioses de otros lugares que desempeñaran funciones similares a las de los propios, y decir que el nombre asignado por uno a su deidad era el verdadero. El Dios cristiano no se asimilaba. Los cristianos señalaban con énfasis lo excepcional de su actividad al enviar a su hijo y la increíble concentración de su propósito en el plan de establecer su reino de rectitud. En la mente de estos primeros cristianos no cabían las concesiones. Su audacia residía no sólo en afirmar que nada más ellos conocían al único Dios verdadero, sino en hacer que su dominio se extendiera como una bóveda universal, destinada a abarcar a todos los pueblos. Como reza el himno a Cristo en *Filipenses* 2 —sin duda entonces de manera prematura—, "...que [...] se doble toda rodilla [...], y toda lengua confiese que Jesucristo es el Señor, a la gloria de Dios Padre" (*Fil* 2:10-11). Fue el alcance universal de un dios exclusivista imaginado por un *pueblo* sin arraigo en ninguna tierra ni *ethnos* específico lo que finalmente llevó a la intolerancia. ¿De dónde surgieron tales ideas?

Una de las cuestiones más penosas para los cristianos ha sido siempre la contradicción conceptual entre un planteamiento monoteísta y la imagen dualista o incluso triádica de Dios. Esta rareza conceptual inicia con la elevación del hombre Jesús a la condición divina de Cristo y el Hijo de Dios. Los estudios recientes sobre este proceso en los primeros cien años de la formación de los mitos cristianos nos presentan una historia irregular donde surgen imágenes coloridas de Jesús, que resaltan en un escabroso paisaje social marcado por la existencia de grupos muy diferentes. No había ninguna uniformidad en cuanto a la percepción de Jesús, y es imposible trazar una historia monolineal de una *comunidad* cristiana única desde Jerusalén hasta Roma, como nos es presentada por Lucas. Existían escuelas, movimientos, enclaves, asociaciones, familias, congregaciones y cultos. En cada caso en que los mitos se producían enfocados en la figura de Jesús, sus atributos pueden entenderse como las funciones propias del fundador de movimientos producidos por diversos grupos. Muchos estaban vigorizados por afirmaciones grandiosas de representar lo que la mayoría llamaba el reino de Dios, un orden social idealista de alcance universal y destino último. Estos experimentos sociales estaban ansiosos por reclamar una autoridad divina para sus enseñanzas, ideales y movimientos, y gravitaban hacia los mitos que atribuían sabiduría y autoridad divinas a Jesús, como su fundador. Las funciones sociales de maestro, profeta, sabio y mesías cedieron ante los mitos de un destino cósmico y apocalíptico: todo en aras de imaginar que su visión del reino de Dios era acertada y estaba destinada a realizarse. Esto significó que las características humanas se combinaran con funciones divinas en la imagen única del hombre histórico del destino cósmico. Uno de los mitos más importantes, común en aquella época, era el del hijo del altísimo Dios padre, destinado a heredar su reino. Este mito fue fácilmente adaptado por algunos de los primeros cristianos. Confería a Jesús generación divina y hacía posible imaginar su aparición en el mundo, su importancia como figura fundadora y su destino como rey cósmico. Las razones del surgimiento de tal mitología son fáciles de ver. Con el fin de imaginar cómo podría ser cierta su afirmación de constituir el nuevo pueblo de Dios, debía existir un vínculo estrecho entre Je-

sús, el fundador de sus movimientos, y el Dios de dominio universal. El resultado, sin embargo, fue una confusión conceptual creada por la imagen mixta de un dios-hombre, considerado como la manifestación singular del elevado Dios creador. Si la imaginación cristiana de su Dios como el único Dios verdadero fue audaz, dados el mundo multicultural en que se vivía y el hecho de que en realidad no se trataba más que del movimiento de una minoría insignificante, la visión cristiana de Jesús como el Cristo y el Hijo de Dios podría considerarse fantástica. Podemos ahora empezar a ver no sólo la extravagancia conceptual que estos primeros cristianos estaban dispuestos a sustentar, sino el sentido invasor de su presencia en el mundo. Decir que su Jesús era el *unigénito* Hijo de Dios, como en el *Evangelio de Juan* (*Juan* 1:18), o que "no hay otro nombre debajo del cielo, dado a los hombres, en que podamos ser salvos", como en el sermón de Pedro en los *Hechos de los apóstoles* (*Hech* 4:12), es más que monomanía. Convierte una afirmación exclusiva de la justificación última en un principio universal y absoluto de juicio sobre el resto de la humanidad. Estas contradicciones conceptuales en el desarrollo de la teología cristiana parecen estar vinculadas con las afirmaciones extravagantes de un pueblo que se creyó el único representante de una visión social superior e inexorable.

La Iglesia

Aunque por lo general damos por sentado el concepto de la Iglesia y pensamos que la noción de una Iglesia única, verdadera y universal fue un desarrollo natural basado en ese concepto, nada por el estilo era concebible al principio. Lo que sabemos ahora es que en un principio se formaron muchos movimientos, grupos y congregaciones diferentes, a partir y en el nombre de Jesús, y el término *iglesia* (que proviene de *ecclesia* y significa "agrupación", "asamblea de ciudadanos") se empezó a utilizar para un solo tipo de movimiento. Esto sucedió entre las congregaciones paulinas, orientadas a un culto del Cristo mítico (Mack, *A Myth of Innocence*, capítulo 4; *Who Wrote the New Testament?*, pp. 75-96). Es más, en la época de Pablo, el término se refería específicamente a una congregación local individual. No se empleaba para designar a todas las congregaciones juntas como una sola entidad ni a una organi-

zación social que las conectara entre sí como una red. Sin embargo, esto habría de darse pronto, según demuestra el uso del término en el *Evangelio según San Mateo* (*Mat* 16:18, 18:17), las cartas a los *Colosenses* y los *Efesios*, y las cartas de Ignacio. Con el tiempo, el término *iglesia* se usó para describir la red de congregaciones presididas por obispos y así llegó a convertirse en el nombre de una organización que se consideraba el guardián de la ortodoxia. Las muchas otras formas de credo católico tuvieron entonces que competir para alcanzar el reconocimiento oficial, mediante acuerdos con la Iglesia en lo referente a la práctica y la fe. ¿En dónde tiene sus orígenes tal idea? Los estudiosos del Nuevo Testamento apuntan en dos direcciones. Una analogía parcial es la manera en que las asociaciones (*collegia*) y cultos formaron redes para brindar albergue a los viajeros. El otro modelo fue tomado de la red de sinagogas judías dispersas a través del mundo romano. No podemos aseverar que los cristianos siguieran cualquiera de estos modelos de manera consciente. Pero las similitudes entre las iglesias y el modelo de las sinagogas sugieren que debió de haber cierta antropología social común. Existe mucha evidencia de una penetrante antropología social de la cristiandad antigua, similar a los conceptos judíos del pueblo de Dios. Así, la noción de una Iglesia única debió relacionarse estrechamente con la noción de ser un *pueblo* (*ethnos*). El problema, en este caso, era que pertenecer a un *pueblo* siempre había sido cuestión de extracción étnica y de lealtad a su tradición cultural. Los primeros cristianos *no* eran un *ethnos*. Eran de constitución mixta y lo señalaban con énfasis. Y a pesar de su pretensión implícita sobre las tradiciones culturales judías, los cristianos ciertamente *no* actuaban como judíos en la mayor parte de sus costumbres. Entonces, ¿qué podemos decir de la afirmación de los primeros cristianos de que eran un *pueblo* cuando no lo eran? ¿Qué hay de su sentido de presencia en el mundo, cuando se llaman una asamblea de ciudadanos? ¿Qué hay de su creación de una red de congregaciones locales basada en el modelo de la sinagoga de la diáspora y de hacerse llamar el Israel de Dios? Si la teología cristiana antigua fue audaz y las primeras cristologías fantásticas, ¿qué adjetivo habremos de emplear para describir la pretensión que subyacía en este concepto naciente de la Iglesia? Actualmente, los eruditos están empleando el término *ficción* para describir la pretensión de los primeros cristianos de

ser una *familia* de *hermanos* y *hermanas*. Pablo utilizó la hipérbole *nueva creación* para expresar el hecho evidente de que los cristianos no eran un *ethnos* normal, sino una nueva manera de pertenecer al "Israel de Dios" (2 *Cor* 5:17; *Gal* 6:15-16). ¿No son éstas expresiones pasmosas de la noción social más sorprendente? ¿Por qué no llamar *imperiosa* a esta postura social?

La Biblia

La Biblia fue una creación cristiana del siglo IV. Los cristianos no suelen considerar la Biblia como el fruto de la creación cristiana de mitos, sino como el registro de la historia que narra. Cuando mucho, se piensa que la Biblia *contiene* algunos mitos, pero no que *son* un mito en su totalidad. He estudiado los escritos judíos y de los primeros cristianos que al paso de varios siglos se incluyeron eventualmente en la Biblia cristiana (Mack, *op. cit.*). He concluido que la selección y el arreglo final de estos escritos para formar la Biblia cristiana se diseñaron para otorgar a la Iglesia un estatuto épico. La *épica* se refiere al relato del pasado de un pueblo, por lo general enfocado en su tierra, su templo o los ancestros ilustres que le dieron una identidad. La épica suele remontarse al pasado remoto, llegando hasta los días en que se fijaron los precedentes de esa cultura e inclusive, de ser posible, hasta la creación del mundo. Debe vincular a los ancestros con los dioses y recorrer toda la historia para culminar con la formación social contemporánea de ese pueblo, como si ésta fuera exactamente lo que los dioses habían planeado desde el principio.

Las escrituras judías eran la épica de Israel, una "historia" que debía culminar con el establecimiento del Estado-templo de Jerusalén, como la ciudad capital de la tierra de Israel y centro de adoración del único Dios verdadero que habría de atraer y reunir en torno incluso a los gentiles. Cuando Jerusalén y el templo fueron destruidos en la guerra romano-judía del 66-73 d.C., la culminación de la épica se vio inmersa en confusión. Con el tiempo, los cristianos habrían de aprovechar este desconcierto y leer la historia a modo de sugerir que Jesús, siendo el Cristo (*mesías*), y la Iglesia, siendo la nueva Israel, habían sido las metas propias de la historia de Israel desde el principio. Necesitaban recurrir a esto porque, al no contar con una historia épica propia, los cristianos

sólo podían presentarse como una novedad, y las novedades no eran bien vistas en la Antigüedad tardía. De hecho, habían sido criticados por los griegos y los romanos por creerse una nueva clase de pueblo, basados en una reciente revelación. La mayor parte de su primera literatura los presentaba así. En principio, todo lo importante parecía empezar con Jesús. Así estaban escritos los Evangelios, así predicaba Pablo y así era la historia de Lucas. Un gran porcentaje de los primeros escritos se ayudaron presentando a Jesús como el *cumplimiento* de este o aquel papel importante para el pueblo de Israel. Pero no fue sino hasta que los obispos hicieron una selección de los antiguos escritos cristianos y los vincularon con las escrituras judías, cuando la Biblia surgió en su totalidad como la épica cristiana. *¡Voilá!* La Iglesia era exactamente lo que el Dios de Israel había planeado desde la creación del mundo.

Un ligero problema fue que, vistas de cerca y estudiadas en su conjunto, las escrituras judías seguían siendo la historia de Dios y los judíos, más allá de lo que el lector común hubiera querido. Como dijo Marción, si leemos el Antiguo Testamento como la historia del Dios de los cristianos, debemos concluir que cambió de parecer, destruyó a los judíos por no obedecer su ley y, después, ofreció la salvación a los gentiles, sin exigirles que la acataran. Como esto no tiene sentido, Marción dijo que el Dios del Antiguo Testamento no podía ser el mismo Dios de los cristianos. Esto consternó a Justino Mártir y a otros teólogos del siglo II. Entonces tuvieron que concebir diversos esquemas con el fin de interpretar las escrituras judías en otra forma. "Miren —dijeron estos eruditos cristianos—, la historia nos muestra que los judíos nunca entendieron, ni mucho menos obedecieron, lo que Dios quería de ellos. ¿Acaso no obligaron a Dios a castigarlos? En cuanto a que Dios cambió de parecer, eso no puede ser. ¿No ven que él trató todo el tiempo de hacer que los judíos hablaran de él a los gentiles?" Así interpretaba Justino Mártir el Antiguo Testamento. Su recurso favorito era una alegoría del *logos*, una figura mítica curiosamente amorfa muy popular entre ciertos filósofos judíos y helenísticos de la época:

> El *logos* —decía Justino— se podía discernir detrás y a través de las palabras enigmáticas de Dios y los profetas en todas las escri-

turas judías. En realidad, este misterioso *logos* era el Hijo de Dios, el Cristo, tratando de que los judíos lo escucharan. Los judíos jamás escucharon la voz del Hijo de Dios ni comprendieron el significado más profundo de la instrucción divina que recibieron. Por esto, Dios envió finalmente a su Hijo, Jesús el Cristo, y el Antiguo Testamento es en verdad la historia del Dios de los cristianos.

Así, las escrituras judías se convirtieron en la épica cristiana. Pero debe observarse que, con objeto de que la historia de los judíos pudiera leerse como la épica cristiana, debía hacerse en forma textual y el texto tenía que entenderse como una alegoría cuyo *verdadero* significado había estado *oculto* hasta que fue discernido por los cristianos. Sólo así fue posible que la Biblia tomara su lugar como parte integral del sistema mítico cristiano. Lo que resulta asombroso de esta ficción es que la Biblia haya sido aceptada como el relato verdadero de la historia de Israel por todos los pueblos que se han convertido al cristianismo dondequiera que la Iglesia se ha esparcido. Y esta ficción histórica logró suprimir todas las demás historias de los pueblos, porque es la única historia que se proclamó como verdadera y ofreció la salvación a los conversos. De hecho, ha servido como prehistoria de la civilización occidental y, por ende, como esbozo monolineal de toda la historia humana. Pensemos en esto: una alegoría poco plausible ha servido como historia de la humanidad y ha anulado la importancia, y a menudo el recuerdo, de las historias autóctonas de todos los demás pueblos que se convirtieron al cristianismo. ¿Cómo podemos llamar a esta clase de conquista cultural, la adquisición de una épica ajena, plasmada como la única historia valiosa para llegar a conocer al único Dios verdadero y a ser parte de su pueblo, una historia particular que cuenta como universal? ¿No deberíamos llamarla arrogante?

La genealogía de la visión monocrática del mundo

He utilizado los términos *audaz*, *fantástico*, *imperioso* y *arrogante* para describir las pretensiones implícitas en los cuatro elementos que cimentaron la mitología cristiana. Ahora quiero ofrecer una especie de apología para estos primeros cristianos, sugiriendo

que quizás hayan tenido buenas razones para pensar de esa manera. Esta apología puede comenzar observando el choque de culturas que caracterizó la época grecorromana. A partir de Alejandro, los pueblos se dispersaron, los templos-Estado fueron destruidos, las ciudades-Estado se usaron equivocadamente como instrumentos de conquista colonial, las instituciones culturales se vieron fragmentadas y la vida social tradicional de cada territorio y distrito del oriente del Mediterráneo se vio penetrada por capas sucesivas de diversas potencias extranjeras. Ninguna cultura antigua sobrevivió intacta a esta colisión. Esto no significa que todos hayan experimentado la era grecorromana como una crisis social ni que la hayan considerado una tragedia cultural. Se desencadenaron energías que podríamos llamar creativas, emprendedoras y aventureras. Las instituciones básicas de producción, comercio, conmemoración y educación, así como los viajes, siguieron funcionando. Y la gente se movió por cuenta propia para aprovechar las oportunidades de vivir mejor en alguna otra ciudad. Pero los brotes de energía intelectual documentados por la producción literaria durante este periodo y el surgimiento de experimentos en la formación de las diversas asociaciones (*collegia*) que proliferaron en la época nos dicen que el choque de culturas había tenido un precio, y que el florecimiento en la experimentación social e intelectual se guiaba por el deseo de rescatar algunos fragmentos de las culturas tradicionales, reconcebir el mundo, que ahora era multicultural, y reconstruir la sociedad para permitir un intercambio entre culturas y acrecentar la integridad del individuo. Podemos imaginar cuán frustrantes y a la vez estimulantes debieron resultar los intentos por encontrarle sentido y coherencia a la vida en un mundo pluralista y multicultural, donde las filosofías, teologías, culturas y éticas tradicionales ya no resultaban adecuadas.

Los primeros movimientos de Jesús y las primeras congregaciones del Cristo atrajeron a aquellas personas que estaban plenamente conscientes de lo inadecuadas que eran las estructuras sociales tradicionales y anhelaban experimentar con nuevas ideas y nuevas formas de vivir juntos. Acaba de ser propuesto un seminario nacional de la Sociedad Estadunidense de Literatura Bíblica (American Society of Biblical Literature) para hacer un mapa de este terreno y volver a describir los orígenes del cristianismo. Su hipótesis de trabajo es la siguiente:

> Los primeros grupos de Jesús eran experimentos sociales reflexivos, fascinados por la experimentación de antropologías novedosas en respuesta a los retos y oportunidades presentados por las historias sociales y la diversidad en las culturas del mundo grecorromano, muchas de las cuales participaron en experimentos sociales similares [Mack, "Cogitations", p. 8].

Ejemplos de ello serían el grupo que reunió las palabras o enseñanzas de Jesús en el *Libro de Q* (Mack, *The Lost Gospel*), la gente que produjo el *Evangelio de Tomás*, las congregaciones paulinas, la comunidad juanina y otras. Cada una era distinta y ninguna resultaba plenamente compatible con cualquiera de las otras. El nuevo mapa de los comienzos cristianos respetará la pluralidad de lo que los eruditos solían llamar las teologías, cristologías y eclesiologías de los múltiples textos y claves que tenemos a nuestra disposición, e intentará ubicar los principales textos en su propio contexto social y en un momento determinado de su historia particular.

Existían, sin embargo, algunos rasgos comunes a todos estos movimientos de Jesús y congregaciones de Cristo. Todos eran guiados por lo que podríamos llamar una visión social, cuyos esquemas eran formalmente bastante parecidos. El nombre más antiguo y más común de esta visión era el *reino de Dios* (o *dominio*, *soberanía*, *reinado de dios*, *basileia tou theou*). A pesar de ser ambiguo y aceptar diversas interpretaciones, este término nos da una clave de la ideología básica del movimiento de Jesús y de las razones que tenía la gente para sentirse atraída y para dedicarse a ella. Podemos decir que era la visión de una sociedad alternativa al *statu quo*, una visión basada en un modelo teocrático para contrarrestar las tiranías de los sucesores alejandrinos y el áspero y desalmado sentido práctico del Imperio Romano. Esto concuerda con otros términos que pronto se emplearían para designar lo que uno u otro grupo de Jesús consideraba, tales como el Israel de Dios, el pueblo de Dios, el templo de Dios o la asamblea de Dios. Una visión teocrática también explica por qué los múltiples papeles míticos atribuidos a Jesús en uno u otro grupos, tales como Cristo, Señor, Hijo del hombre, Hijo de David e Hijo de Dios, coinciden al conferirle una autoridad real o condición regia. Asimismo, respecto al horizonte universal de la nueva visión social requerida, como se

ha señalado, dada la imagen extendida del mundo multicultural que se ofrecía a todos en aquella época y el deseo de abarcar, dentro del nuevo ordenamiento conceptual de una totalidad, las múltiples tradiciones culturales y realidades sociales fragmentadas. No es de extrañar que estos grupos rebosaran entusiasmo. Imagine el lector que se experimenta con mezclas étnicas, familias ficticias, foros para los intelectuales exiliados, historias revisadas, artefactos culturales desplazados, éticas novedosas, filosofías híbridas, transformaciones personales, nuevos calendarios, festividades y festivales —todo impulsado por una visión social llamada el *reino de Dios*. ¡Vaya manera creativa de despedirse del pasado y reordenar sus fragmentos!

En cierto sentido, la extravagancia del sistema mitológico cristiano que he subrayado puede explicarse con base en las circunstancias sociales y culturales de esta experimentación. Las restricciones que por lo normal ubicaban al individuo en una sociedad tradicional, plenamente estructurada y funcional, habían perdido sus sanciones. Para aquellos osados individuos, sensibles a los problemas de identidad y ética, poder y justicia, bienestar social y estructuras culturales, personas dispuestas a abrigar nuevas ideas y nuevas formas de proceder, aparentemente no había límite. Aunque aquí debemos tener cuidado, en el sentido de que mucho de lo que a nosotros, modernos, hoy nos parece fantástico de los mitos de los primeros cristianos, realmente iba de acuerdo con la visión del mundo de los antiguos. Nociones que nos pueden parecer inverosímiles eran comunes en aquellos tiempos, como la idea de un cosmos penetrado por poderes divinos; una jerarquía de poderes y dioses; un *continuum* de dioses, héroes y hombres divinos; apariciones divinas, revelaciones y mapas del mundo celestial; milagros, magia y cultos de presencia divina. La extravagancia de los primeros mitos cristianos no radicaba en nociones como éstas, sino en lo forzado de la extraña combinación de imágenes míticas de diferentes culturas empleada para imaginar un universo donde cupiera la fascinación cristiana por su nuevo orden social. Inclusive desde el punto de vista de los no cristianos inteligentes de la época, el *bricolage* intelectual característico de los primeros mitos cristianos no siempre lograba conjugar mitos dispares para crear una mitología coherente. Había por todos lados muchas costuras burdas, incompatibilidades intelectuales vergonzosas y combina-

ciones grotescas de imágenes. Como ejemplos podríamos dar las inevitables sugerencias involuntarias de los primeros que aventuraron una combinación de imágenes con el fin de racionalizar un nuevo credo o práctica: que Dios envió a su Hijo *para ser* crucificado; que la crucifixión de Jesús fue un *sacrificio*; que el que vino para ser el mesías y el rey de Israel terminó siendo el *Señor de todos* los pueblos *porque* los judíos lo mataron y Dios lo transformó en un rey cósmico; que el espíritu del Jesús transformado, el espíritu de Dios y el espíritu físico que, de acuerdo con el pensamiento griego, sostenía al universo eran uno y el mismo; que el camino para obtener la salvación personal era imitar el martirio de Jesús, y así sucesivamente. El problema fue que la visión social era en sí misma desde el principio tan ambigua e idealista, tan alejada de la realidad, que su elaboración sólo empeoró las cosas. Los dramas cósmicos requeridos para imaginar la inauguración del reino de Dios anunciada por Jesús, su Cristo y su Hijo, finalmente llenaron todos los horizontes de tiempo y espacio, arrojando al olvido todo aquello que no pudiera fundirse en esta mitología que todo lo abarcaba. Así, la brecha entre el mundo mítico imaginado por los cristianos y el mundo real en que aún vivían se volvió infranqueable.

Aun así, quizás debamos dar crédito a estos primeros cristianos por intentarlo. Y quizás debamos reconocer su inquebrantable determinación de no rendirse en materia de justicia social y significación personal. Pero el costo para la integridad de la mente y el espíritu humanos fue enorme. No sólo porque la visión era irremediablemente idealista, de entrada; el reino de Dios pronto tuvo que ser imaginado, ya fuera como un reino espiritual celestial que contrastaba con los reinos terrenales o como un reino cuyo establecimiento en la tierra debía posponerse hasta el final de la historia y su desenlace apocalíptico. Esto robaba a la existencia temporal su significado actual para los cristianos. Y en cuanto a la Iglesia, que tuvo un significado temporal como custodio de la visión, difícilmente ofreció un espacio para desarrollar un experimento social que pudiera compararse con las sociedades productivas de los imperios grecorromanos. La Iglesia no era una sociedad de trabajo; lo único que producía eran más cristianos. Así que la brecha entre el mundo mítico y el mundo real significó que la preocupación por la justicia social y el bienestar personal que había dado

origen a la visión originaria tuvo que ser abandonada. La Iglesia se prepararía para representar el duradero papel de sacerdote de los reyes del Imperio Romano y sus sucesores. Con el tiempo, haría un lugar en su cosmología divina para los gobernantes de este mundo. Y respeto al papel de la Iglesia como representante del reino de Dios en la tierra, lo único que tenían que hacer era cerciorarse de que cada cristiano llegara finalmente al verdadero reino (espiritual) en el cielo. El implacable enfoque de la obligación divina sobre el individuo, la conciencia introspectiva del Occidente y el concepto de que la religión es primordialmente un asunto de experiencia personal y piedad son aberraciones de la capacidad humana para construir sociedades cuerdas. Son aberraciones creadas por la increíble extravagancia del sistema de mitos cristiano y su ritualización en la Iglesia —una reflexión inexorable de la obligación cósmica enfocada permanentemente al alma individual. De modo que la apología que ofrezco para la creación de mitos de los primeros cristianos tiene sus límites. Como una respuesta notable a un momento particularmente desafiante en la historia de la humanidad, la invención del sistema mítico cristiano puede celebrarse. Pero como legado cultural que suprime todos los otros puntos de vista y crea la mentalidad monocrática de la civilización de Occidente, el dictamen de todo estudioso deberá ser muy distinto. Es hora de cuestionar la lógica intrínseca del mito cristiano y la diferencia efectiva que ha significado en la historia de la civilización occidental.

La mentalidad de una cultura cristiana

La fascinación cristiana por la imagen única y singular, ya sea de Dios, del reino de Dios, del Cristo, de la historia de la humanidad o de la persona individual, siempre ha mantenido una tensión frente al reconocimiento menos placentero de su opuesto. El individuo que ha sido creado con un destino gozoso puede en realidad llegar a convertirse en un alma perdida. La visión periférica advierte historias humanas que no fueron tocadas por el Evangelio. El Cristo, tanto humano como divino, no es en última instancia plenamente humano ni plenamente divino, y su destino se ve marcado por la violencia. El reino de Dios nunca llega a manifestarse en los rei-

nos de este mundo y su rey-Cristo debe luchar hasta el final contra las fuerzas del infierno. Y en cuanto a Dios, siempre existe el mal contra el cual luchar, si no es contra el mismo príncipe de los demonios. Estas oposiciones crean una serie de pares jerárquicos que definen una forma particular de dualismo característica del pensamiento cristiano. En última instancia, el dualismo se supera al imaginar la victoria de los símbolos cristianos y el destierro de sus problemáticos opuestos a una oscuridad exterior. Entonces triunfa la monocracia. Pero, mientras tanto, corresponde una especie de dialéctica que exige un acontecimiento de transformación radical al cambiar del uno al otro. Así, la inculcación del sistema mítico cristiano ha creado una peculiar mentalidad capaz de aceptar la oposición, el conflicto y la violencia con el fin de proteger un ideal monocrático. Me gustaría analizar la lógica de los cuatro cimientos de la mitología cristiana a partir de esta observación. Lo que encontramos en cada caso es la integración de una doble dialéctica. Dos oposiciones definen las complejas imágenes dualistas. Una oposición es integral a la imagen en sí; la otra se da en la relación de la imagen con su entorno o el mundo más grande en que opera.

El concepto cristiano de *Dios* está repleto de tensiones internas. En ocasiones éstas se entienden como la diferencia entre la persona y el ser, el agente y el espíritu cósmico, o la trascendencia y la inmanencia. Tal tensión puede provenir de la fusión de una teología judía en que un "dios celoso" ejercitó una acción en favor de una tierra y un pueblo específicos, con el concepto griego de *arché*, el primer principio del ser cósmico. Pero sea cual sea su procedencia, y la forma en que se pueda entender como un interesante acertijo intelectual capaz de embromar a una larga tradición de filósofos y teólogos occidentales, a esta tensión interna siempre se contrapone alguna oposición externa a Dios, situada dentro de su creación, sus criaturas humanas o los espíritus demoniacos que comparten con él el control del mundo. Esta oposición ha dado gran ímpetu y energía al impulso cristiano de crear una solución monocrática.

El *Cristo* también es una figura compuesta, definida por la tensión interna entre lo humano y lo divino. En la Antigüedad, sin embargo, esto no representó ningún problema, hasta que la importancia del Cristo para la salvación personal fue revalorada. Esta relación externa del Cristo con los cristianos trajo consigo una enorme tensión, ya que por un lado ofrecía un modelo por imitar

y, al mismo tiempo, se erguía sobre los cristianos como el Señor. Cada polo de esta relación, el polo anclado en la humanidad del Cristo y que ofrecía la posibilidad de la *imitatio Christi*, y el otro enraizado en la divinidad del Cristo, ofreciendo una reivindicación que sólo Dios podía dar, se cancelaban mutuamente. Una *imitatio Christi* completa era imposible; la reivindicación última tendría que esperar. Este aplazamiento de una solución a la dialéctica de Cristo como Señor y salvador ha dado a la conciencia cristiana un gran anhelo de purificación y liberación.

Los cristianos nunca han podido ponerse de acuerdo en cuanto a la ubicación exacta del reino espiritual de Dios, ya sea en el cielo como una realidad presente o como una realidad que sólo se consumará al final de los tiempos. Y su relación con el otro dominio espiritual llamado infierno es también muy confusa, como lo demuestran las múltiples nociones del más allá y el purgatorio. Sin embargo, al igual que con los conceptos cristianos de Dios y del Cristo, la tensión que cuenta en este caso reside en el nexo que esta imagen mítica sostiene con sus oposiciones externas. Los reinos de la tierra no son el reino de Dios, aunque *deberían* serlo; la *Iglesia* no se atreve a afirmar que es el reino de Dios, aunque asevera que administra el mandato de Dios, y los cristianos invitados a la Iglesia llegarán al reino sólo a través de un largo y solitario viaje personal que terminará después de su propia vida. El abismo entre la noción cristiana del reino de Dios y la realidad de las sociedades humanas que construimos ha dado al deseo cristiano de bienestar un enfoque decididamente personal y ultramundano.

En el caso de la *Biblia*, la tensión interna se produce claramente entre el Antiguo y el Nuevo Testamentos; y la tensión externa, entre la épica bíblica y todas las demás historias del mundo. Para poder fungir como la épica cristiana, la certificación de la Iglesia y la historia de la salvación, ambas tensiones, la interna y la externa, deben ser superadas en la lectura. Se debe trazar un solo relato a través de toda la historia occidental desde el principio de los tiempos hasta el fin del mundo; un solo conjunto de eventos, que desafortunadamente faltan en todas las demás historias del mundo, debe marcarse como los actos de Dios. No siempre se aprecia que el significado cristiano del llamado evento de Cristo requiere la interpretación cristiana de la épica judía como precursora y preparación. Y casi nunca se reconoce que la interpretación cristiana

del Antiguo Testamento necesita una alegorización forzada e ilógica. Los cristianos rara vez admiten que, en el plano del mito e historia judíos, la épica judía claramente *no* es una historia que busque un final cristiano. Y en el plano de la alegoría cristiana del Antiguo Testamento, la lógica se derrumba en dos direcciones distintas. La primera es, como Justino Mártir sabía muy bien, que los detalles de la *historia* evangélica de Cristo sólo pueden discernirse esporádicamente a lo largo del Antiguo Testamento, y estos retazos de significado alegórico no se sostienen como un tema narrativo coherente. Esto significa que la alegorización cristiana del Antiguo Testamento fue forzada, o mejor aún que el Antiguo Testamento no podía interpretarse honestamente como una alegoría del Evangelio en absoluto. El segundo desatino lógico tuvo que ver con la significación cristológica de la supuesta alegoría. Como Justino también sabía, la significación de los "significados profundos" codificados en los textos del Antiguo Testamento era *profética*. La significación de Jesús como el Cristo sólo podía establecerse observando que había *cumplido* estas inconexas profecías y expectativas de su llegada. Esto significa, sin embargo, que la alegoría cristiana del Antiguo Testamento sólo es posible en retrospectiva. Es una alegoría que anticipa la historia que habrá de convertirla en una alegoría. Eso no es ninguna alegoría. Es un truco que el exegeta se hace a sí mismo a costa de su propia integridad intelectual. Así que ¿qué iba a hacer un pobre exegeta o teólogo cristiano? La respuesta, expresada claramente por Justino, era darse cuenta de que el significado profundo de las palabras y las acciones de Dios en el Antiguo Testamento, donde residía la alegoría de la venida del Cristo, *no pudo* ser comprendido por los judíos. El significado profundo, y esta parte es terriblemente vergonzosa, sólo podía encontrarse en la mente de Dios. Negar las contradicciones lógicas inherentes a tal empresa alegórica ha requerido una larga historia de sostenimiento de la mistificación a costa de la razón en la búsqueda cristiana de una construcción monocrática tanto del cosmos como de la historia.

No es de extrañar que las resoluciones a la dialéctica doble inherente al sistema mítico cristiano, una relacionada con la lógica interna del sistema y la otra con su aplicación en el mundo real, requieran la imaginación de eventos excepcionales y dramáticos, capaces de resolver la oposición destruyendo o transformando el

término negativo. La desafortunada consecuencia de una resolución así a semejante problema es que, invariablemente, el acontecimiento tiene que ser violento y radical: destruir la oposición para dar al vencedor la posición como absoluto. Observemos que los pares son jerárquicos y que sólo aquellos del lado monocrático de las dualidades se consideran dignos de la victoria. Para el cristiano, los eventos de significación paradigmática son la crucifixión y la resurrección del Cristo y el final apocalíptico de las historias personal, humana y mundial. Estos paradigmas sirven de modelo para la solución última a los problemas de dualidad, oposición y conflicto. ¿Es posible que una mitología tan rebuscada y una solución tan extrema al conflicto puedan penetrar una cultura entera y determinar su mentalidad? La respuesta es sí.

La historia de una civilización cristiana

La historia de la civilización occidental y la expansión del cristianismo son, en gran medida, historias paralelas. Esta correlación se afirma en las misiones de la era romana (siglos IV-VI), el encuentro con el islam (siglos VII-IX), las cruzadas (siglos X-XI), el periodo de los imperios europeos (siglos XII-XIV), la llamada edad del descubrimiento (siglos XV-XVII), la era de la colonización (siglos XVIII-XIX) y la etapa moderna de globalización (siglo XX). El razonamiento acostumbrado para explicar la expansión del cristianismo tiene sus raíces en el concepto de *misión*. La idea es que los cristianos tienen (o por lo menos deben tener) un deseo natural de llevar la verdad del cristianismo a todos aquellos que viven en la ignorancia del único Dios verdadero y de la salvación que ofrece a través de su Hijo Jesucristo. El problema con este razonamiento es que el concepto de misión *no* es natural a las religiones del mundo. De hecho, es excepcional y requiere mucho una explicación. Los recursos usuales en el Nuevo Testamento sólo funcionan mientras la noción misma permanece sin un examen. Esto es cierto en cuanto al llamado "sermón de la misión" de Jesús (*Lucas* 10:1-12); a las *misiones* de Pablo; a la doble *misión*, una para los judíos y otra para los gentiles; a la "gran encomienda" (*Mateo* 28: 19-20), y a la "historia" de la expansión del cristianismo, de Lucas, desde Jerusalén hasta Roma. Ninguno de estos textos puede usarse

para explicar la atracción y expansión de las primeras cristiandades. Todos estos textos son racionalizaciones curiosas a partir del hecho de la expansión de uno u otro movimiento cristiano por razones distintas a la de una motivación misionera. Ninguno puede emplearse para aclarar las razones por las cuales surgirá posteriormente el concepto cristiano de *misión*. Ninguno puede cimentar el concepto de misión con firmeza en la lógica del sistema mítico cristiano. Y, cuando intentamos correlacionar el concepto de misión con la historia subsecuente de la expansión del cristianismo, no funciona. Difícilmente podemos afirmar que los cristianos hayan tenido siempre una pasión desbordante por llevar la iluminación y la salvación a todo ser humano. Desde Constantino, el vaivén de la influencia cristiana ha seguido la expansión y contracción de las esferas de influencia política amistosas hacia la Iglesia. Las llamadas misiones cristianas, desde la edad del descubrimiento, siempre se han desarrollado bajo la sombra de lo que podríamos llamar el dosel de influencias e intereses políticos de una nación cristiana. Podemos identificar una serie de intereses detrás de la expansión de la civilización occidental para abarcar otros pueblos del mundo. El único interés que no parece ser primordial es la preocupación por el bienestar espiritual de los nativos. El patrón ha sido que los misioneros cristianos han *seguido* a exploradores, comerciantes, generales, colonizadores y gobernadores provinciales de las naciones de Occidente. ¿Por qué? La respuesta debe encontrarse en un lugar distinto al concepto cristiano de misión, con su afirmación implícita de interés altruista en la salvación de los ignorantes. Debe encontrarse en la lógica de la relación que el cristianismo ha mantenido con los reyes de la civilización occidental.

Como todos saben, un cambio extraordinario en la historia de las primeras Iglesias ocurrió en tiempos de Constantino y Eusebio. Por designio consciente, el emperador y el obispo decidieron colaborar en la construcción de un establecimiento religioso que tuviera la bendición oficial del Estado. La cristiandad data en esa época un arreglo entre el cetro y el báculo que aún nos persigue. Una forma de entender lo sucedido es ver la revolución constantiniana como una reconstitución de un modelo de civilización antiguo, ejemplificado con mayor claridad en el Estado-templo del cercano Oriente. Jonathan Z. Smith ha analizado este modelo en

To Take Place: Toward Theory in Ritual (Acontecer. Hacia una teoría del ritual). El modelo consta de dos sistemas jerárquicos de diferencia, uno de poder situado en el rey, y otro de pureza, localizado en el sumo sacerdote. Este modelo había sido impracticable desde tiempos de Alejandro y los designios de Constantino sobre las Iglesias cristianas difícilmente pudieron haber sido motivados por un interés de recrear la Antigüedad. Pero el modelo de un imperio centrado en un templo y un palacio debió de seguir resonando y, en todo caso, el resultado de la alianza entre estos dos líderes era formalmente similar, en un grado sorprendente. Los obispos cristianos garantizaban la pureza y rezaban por el emperador; el emperador garantizaba protección y el ejercicio de su poder ejecutivo. Y así cambiaron las costumbres del cristianismo. Señales de esta nueva posición fueron las basílicas, liturgias e interpretaciones de la eucaristía como un sacrificio voluntario, los sacerdotes a cargo de los lugares sagrados, la construcción de templos en Palestina, los peregrinajes, el culto a los mártires, los credos, los monjes, las piedades ultramundanas y, con Agustín, lo que Krister Stendhal ha llamado la conciencia introspectiva de Occidente. El cristianismo ya no era una asociación religiosa experimentando con una visión teocrática de una sociedad alternativa. Ahora era la religión de un sacerdocio a cargo de la pureza del pueblo y de su lealtad al Estado.

¿Qué pasó con el reino de Dios? ¿Qué sucedió con la crítica cultural? ¿Qué ocurrió con la visión cristiana de una sociedad alternativa? ¿Con el sistema mítico monocrático? ¿Con la figura de Cristo, el rey cósmico? Bueno, pues, al parecer, a partir de los siglos II y III, con los desplazamientos y prórrogas del reino de Dios a ubicaciones espirituales y escatológicas por encima y más allá de este mundo, fueron sustituidos por la piedad cristiana personal. Ahora los obispos tenían que vigilar la preparación de cristianos para un reino venidero en otro tiempo y espacio. Esto requería un papel sacerdotal en favor de la pureza. Y las Iglesias ya no eran enclaves que fomentaban la imaginación de una alternativa al Imperio Romano ni apelaban a una crítica constante del orden romano. Esto significó que el escenario estaba listo para que el rey terrenal y el rey celestial unieran fuerzas para controlar una sociedad teocrática. Ambos regirían el mismo dominio: el emperador estaría a cargo del funcionamiento de la sociedad; el Cristo, a cargo de la

cultura. Y tanto los obispos como el emperador acordarían los modelos de poder centralizado y el canon legislativo. Es cierto que este acuerdo requería ajustes y renegociaciones frecuentes, pero ningún ajuste desde aquella época hasta nuestros días, ni siquiera la crítica moderna a los reyes ni la perspectiva de la religión sólo como un asunto privado han sido capaces de desalojar este modelo de la mente occidental. En apariencia, dicho modelo tomaba la forma del equilibrio entre el poder y la pureza que muchos estadunidenses sienten que necesita la separación de la Iglesia y el Estado. Pero, en esencia, se trata de un modelo monocrático, de un modelo que necesita al Dios cristiano para garantizar el derecho que tienen los que están en el poder de gobernar con autoridad. Este modelo monocrático no tiene que salir a la superficie y ser articulado y debatido para operar. En verdad, no se atreve a surgir a la superficie para ser revisado críticamente. Opera en el nivel de las asunciones inexpresadas comunes a la cultura, actitudes de información, valores y patrones de pensamiento que se consideran evidentes por sí mismos. Es lo que los franceses han llamado una mentalidad. Es una mentalidad en referencia a una mitología cristiana.

Otra cosa sucedió cuando Constantino hizo de las iglesias cristianas la religión oficial del Imperio Romano. Los cristianos ya no eran una minoría. Finalmente alcanzaron la condición de ciudadanos legítimos del Imperio Romano, y tenían más que la simple legitimidad. Tenían el poder de decir en qué debían creer todos los ciudadanos del Imperio Romano, cómo debían actuar y cómo debían adorar. Fue esta transición la que puso en peligro a todos los no cristianos, pues la otrora minoría *perseguida* tenía ahora el poder de perseguir. Y así lo hizo. Tomó algo de tiempo desarrollar la razón de ser para los pogromos contra los paganos, pero cuando por fin encontraron las razones para creer que era lo correcto dijeron que tenían que hacerlo porque eran los custodios de la pureza bajo el canope monocrático de un imperio cristiano. Éste es el patrón de pensamiento que podemos seguir a través de la historia occidental, no la teología cristiana de una misión para los necesitados. Los clientes de los reyes son los primeros en adentrarse en un nuevo territorio, y después entran los misioneros cristianos. La retórica es la iluminación, pero la realidad es la exigencia de que la gente se convierta. La lógica subyacente es conformidad bajo el canope de un régimen monocrático. El resultado es que los pue-

blos nativos se ven obligados a adaptarse a una cultura ajena. Esta historia se ha repetido una y otra vez. Los dioses de los otros pueblos se reducen a héroes populares o demonios, o bien mueren. Los santuarios locales son remplazados por Iglesias cristianas. Y la épica bíblica consigna las historias autóctonas y las troca en leyendas locales, si es que llega a permitirse relatarlas. Imagine el lector que se vuelve cristiano y aprende una historia nueva, que requiere la aceptación de un linaje ficticio para poder ser admitido por la nueva monocracia: ¡qué gimnasia mental tan extraña se exige a quienes se convierten! Pero eso es sólo la mitad del problema. La otra mitad es que no basta con convertirse. Esto ocurre porque la exigencia de convertirse no está motivada únicamente por el ideal monocrático de conformidad, según el cual todos deben obedecer a las mismas autoridades, sino por la noción subyacente de oposición básica al mito cristiano. Los otros pueblos que no son cristianos invariablemente se consideran inferiores a los cristianos que les llevan el mensaje de salvación. Hasta que no se convierten, los otros pueblos se juzgan paganos, extranjeros, ignorantes e impíos. Y aun después de convertirse, la carga de ser diferente puede seguir determinando una condición de segunda por muchas generaciones. Ésta ha sido la historia del imperialismo cristiano hasta nuestros días, historia que ahora necesita revisarse críticamente. La pregunta es si el cristianismo cuenta con algún recurso para renovar su sistema mítico, para llegar a estar en buenos términos con las múltiples culturas del mundo global de hoy, para existir cómodamente dentro de las democracias sociales de nuestra época que han logrado librarse de una mitología monocrática.

Conclusión

Como remate, quisiera compartir dos párrafos del epílogo de mi libro *Who Wrote the New Testament?* (*¿Quién escribió el Nuevo Testamento?*), que cito con cambios sólo mínimos:

> Vivir en este mundo de conciencia multicultural ha impuesto una tremenda presión sobre el mito y la visión cristianos. Es cierto que los pensadores cristianos aún son capaces de imaginar un mundo perfecto. Sería una sociedad que quiere equilibrar poderes, canali-

zar libertades, controlar la depredación, negociar intereses, celebrar la diferencia, lamentar la pérdida, apreciar cada día y disfrutar las mutuas flaquezas. Sí, y deleitarse en el privilegio de vivir en un mundo frágil y hermoso; tan frágil, de hecho, que las maravillas de la empresa humana pudieran medirse no sólo por nuestro esfuerzo de no destruirnos unos a otros, sino por el esfuerzo de no destruir la ecología del mundo natural que nos sustenta. Pero cómo llegar allí no forma ya parte de la visión cristiana. Si alguien tiene el derecho o la responsabilidad de asegurar que lleguemos allí ya no resulta claro. Si la visión brota del concepto cristiano del reino de Dios, o de nuestra experiencia reciente con las democracias sociales, es algo también muy difícil de responder. Y si el evangelio cristiano ofrece alguna instrucción para recoger todos los pedazos y fragmentos que serían necesarios para construir un modelo práctico para una sociedad así de saludable, se ha vuelto cada vez más discutible.

Un mundo multicultural que avanza a tientas hacia la construcción de democracias sociales más pequeñas, cada una conectada con una tierra llena de historias étnicas, ligadas entre sí sólo en favor de una economía global y para equilibrar poderes en el mundo, no es como la épica cristiana tenía que terminar. La épica es parte de un sistema mítico y de un conjunto de ideales que van en sentido contrario hacia donde el mundo está de hecho dirigiéndose. El mito cristiano se basa en una visión de mundo que es universalista en su intención, monolineal en su imaginación histórica; un sistema singular de concepción orgánica; jerárquico en la ubicación del poder, dualista en antropología y que debe de tener milagros, revelaciones y otros momentos dramáticos o divinos de rectificación, a fin de imaginar los ajustes que deben hacer los seres humanos cuando la vida y las circunstancias sociales cambian y se salen de control. Estos rasgos de la visión del mundo asumidos y proyectados por el sistema mítico cristiano no son ya útiles como ideales en nuestro mundo multicultural [p. 306].

¿Cómo quedamos, entonces, con eso? Yo creo que quedamos con el desafío de empezar algunas discusiones francas sobre las diferencias efectivas que representan las religiones en la forma en que estructuramos nuestras sociedades y celebramos nuestras culturas. He sugerido algunas razones por las cuales pienso que el efec-

to del cristianismo no siempre ha sido bueno. En nuestro tiempo, de cualquier manera, tenemos la obligación de hacer una revisión radical de la monomanía de la mentalidad cristiana de Occidente, para aprender a apreciar la diferencia, a aceptar la crítica, a celebrar la pluralidad, a negociar el compromiso, a marchar con trompetas estruendosas, dondequiera que percibamos la tremenda dedicación que invierte la gente común en la empresa humana para asegurar que una sociedad funcione. A algunos cristianos *podría* parecerles posible elevarse a la altura de ese reto. Si lo hacen, habrán encontrado una forma de revisar la mitología monocrática y la mentalidad cultural de una muy larga historia cristiana. Ya no encaja en el mundo en que vivimos.

Gracias por pensar junto conmigo acerca de estas cosas.

EN TORNO A LA DIALÉCTICA DE LA SECULARIZACIÓN: CRISTIANISMO Y MODERNIDAD

Ingolf Ahlers
Universidad de Hannover

El andamiaje de la modernidad fue pues un sistema de medias verdades auxiliares y especulativas.

Stephen Toulmin

I

La figura del pensamiento occidental de la secularización, que trae consigo el lenguaje de la certidumbre teórica y el rigor racional, constituye uno de los pilares del pensamiento moderno occidental.

En esta ponencia no trataré sobre una historia de la secularización, pero sí de comprender ésta históricamente. Y al hacerlo se confirma bastante rápido la siguiente suposición: todo el proyecto de la modernización y la secularización "fue desde un principio unilateral y exageradamente optimista, y desembocó en el autoelogio".[1] Pero a pesar de todos estos autoengaños, que plantean la cuestión de fondo de si no debe considerarse fracasado en su totalidad el proyecto de la secularización, este concepto es una pieza central del entramado hegemónico del poder interpretativo y la apropiación del mundo occidentales. Además tiene un considerable significado para la política de las identidades y en este sentido aporta buena parte de la agresiva autoafirmación de la cultura occidental.

[1] Stephen Toulmin, *Kosmopolis. Die unerkannten Aufgaben der Moderne* (*Cosmópolis. Las tareas desconocidas de la modernidad*), Francfort, 1994, p. 37.

Casi por reflejo, con este concepto se evocan connotaciones positivas, o más precisamente se asocian e imaginan: Ilustración y razón, así como terrenalización y cientifización. En todo caso, aquí en Occidente se cree poder estar bastante seguro de que la separación y extracción de los mundos vivenciales humanos de su contexto religioso únicamente puede valorarse justamente como un triunfo del pensamiento progresista de la Edad Moderna.

En pocas palabras, la secularización es uno de esos milagrosos conceptos occidentales que, según Stuart Hall, en cuanto salen por la puerta, vuelven a entrar por la ventana, sólo que —y éste es el atractivo teórico de la presente historia— no regresan al mismo lugar. Recapitulemos: el concepto muestra poder interpretativo, expresa una conciencia hegemónica y ocupa formaciones teóricas. El procedimiento de la percepción, que significa a la vez percibir y posesionarse, es fundamental para él.

II

El entrecruzamiento y traslape entre poder interpretativo y política de las identidades es constitutivo del juego por el poder, la historia y la cultura. Baste como demostración de ello un breve esbozo del actual debate geocultural, desarrollado en torno al "nuevo" paradigma de civilización de Samuel P. Huntington:[2] tanto para este autor en su libro *The Clash of Civilizations*,[3] como para Bassam Tibi en su obra *Guerra de las civilizaciones*,[4] los procesos occidentales de secularización constituyen una característica distintiva fundamental frente a otras civilizaciones no occidentales. En el fondo, la distinción de significados atribuida a la secularización,

[2] Véase Ingolf Ahlers, "Rechtsintelektuelle Deutungsmacht und okkupierende Theoriebildung. Anmerkungen zum Zivilisations-Paradigma von Samuel P. Huntington" ("El poder interpretativo de los intelectuales de derecha y la formación de teorías por ocupación"), en Leo Kreutzer y Jürgen Peters (eds.), *Welfengarten. Jahrbuch für Essayismus* (*Welfengarten. Anuario de ensayismo*), t. 6, Hannover, 1996.

[3] Véase Samuel P. Huntington, *Der Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik mi 21. Jahrhundert* (*El choque de las civilizaciones. El reordenamiento de la política mundial en el siglo XXI*), Munich-Viena, 1996.

[4] Véase Bassam Tibi, *Krieg der Zivilisationen. Politik und Religion zwischen Vernunft und Fundamentalismus* (*Guerra de las civilizaciones. Política y religión entre la razón y el fundamentalismo*). Hamburgo, 1995.

que únicamente tuvo lugar en Europa, es más o menos la misma que entre premodernidad y modernidad. Según Huntington y Tibi, nuestros dos "fieles y astutos benefactores" (Lucien Fèbvre) —quienes participan en la tradición de la formación de teorías cíclicas de la historia de un Spengler y un Toynbee—, Occidente debe defenderse solo del resto del mundo ante la "unsecularization of the world" (Huntington) o el "retorno a un mundo mágico" (Tibi).

En síntesis, el supuesto choque entre las culturas no se basa simplemente en una revitalización de la religión, sino que las corrientes fundamentalistas son más bien la expresión de la "venganza divina" (Gilles Kepel) frente al Occidente infiel.

Según Huntington, la "separación entre poder religioso y secular" llevó a una "división del poder" que contribuyó "más de lo que pueda cuantificarse" al desarrollo de los derechos y libertades occidentales. El concepto de secularización de Huntington condensa momentos determinantes de la política científica y la sociología del poder. En mi opinión, también queda clara la tradición puritana de pensamiento que resuena en el concepto y la formación ligada con ella de un centrismo *wasp*, blanco, anglosajón y protestante, cuya agresiva autoafirmación se articula en la ideología central "America's destiny is white". Los remanentes puritanos en el concepto de secularización de Huntington son testimonio de que éste no debe equipararse simplemente con terrenalización como concepción racional del mundo ni con *Ilustración* como *empleo* intelectual de categorías racionales. Para Huntington, secularización quiere decir esencialmente *abandono de la Iglesia (de Estado)*. Pero esto quiere decir que el concepto de secularización arraigado en la tradición del pensamiento puritano es determinado por el efecto cultural permanente y la influencia social de contenidos cristiano-religiosos en su origen. Sea como sea, en este punto puede afirmarse en todo caso: el concepto de secularización determinado histórico-culturalmente por el puritanismo combina el mesianismo político hacia el exterior con una movilización interna marcada por el milenarismo.

En la primitivización geocultural del sistema internacional de Huntington se manifiesta un cambio de significado del concepto de secularización. En su argumentación, el concepto asume la función política de identidad como *el* concepto contrario al fundamentalismo. Con esta función va ligado el menosprecio de las civiliza-

ciones no occidentales, que bajo la mirada de Huntington aparecen como megacomunidades religiosas y cuyos fundamentos son los valores arcaicos "faith and family, blood and belief". Vacío de esta manera de todo contenido histórico y teórico, el concepto de secularización sirve ya sólo para arcaizar y ontologizar los círculos culturales no occidentales.

Aquí reconocemos en Huntington el procedimiento de una retroproyección arcaizante, porque para Estados Unidos, la nueva Jerusalén, sigue siendo cierto que desempeña el papel de iniciador de la conversión y la liberación universal, como lo demuestra de la manera más acertada un comunicado de la Casa Blanca de agosto de 1996: "Hay momentos en los que América y sólo América debe poder hacer la diferencia entre la guerra y la paz, entre la libertad y la represión, entre la esperanza y el miedo".

III

¿Cómo debe comprenderse pues históricamente la génesis de la conciencia de misión y el afán misionero del protestantismo?

La guerra civil religiosa en la Inglaterra del siglo XVI, entre la Iglesia anglicana de Estado y las Iglesias populares y comunitarias generalmente reunidas en el concepto más amplio de puritanismo sólo fue un proceso de des-secularización en el sentido de que llevaba al rechazo de la reivindicación totalizadora de la Iglesia anglicana de Estado y con mayor razón de los católicos Estuardo. La secularización ocurrió sobre todo como un abandono específico de la Iglesia de Estado y no en el sentido de una secularización generalizada. Sin duda se trataba de una separación política de Iglesia y Estado, pero esto debe distinguirse de la permanencia de una fusión entre razón y fe que paulatinamente asumieron las formas propias de Occidente de la fe científica y el culto de la técnica. Lo político de esta secularización, en tanto que abandono de la Iglesia de Estado, es en mi opinión el hecho de que las Iglesias comunitarias populares pusieron, en el lugar de un dominio eclesiástico de Estado y jerárquico, con su pastoral elitista y disciplinaria, la idea del *covenant*, del pueblo creyente en la Biblia ("God's lively word") en alianza con dios. Son los creyentes blancos, masculinos y cristianos los que cruzan hacia la colonización de Nueva

Inglaterra como Pilgrim Fathers, porque ya no quieren vivir en el "Empire of Darkness" inglés. Su tradición y su legado los transplantan al Nuevo Mundo.

Estas Iglesias populares y comunitarias fundamentalistas bíblicas, con sus numerosas ramificaciones sectarias, se administran a sí mismas por medio de un *church government*, es decir practican una democracia religiosa. Como organizaciones político-religiosas, las Iglesias comunitarias y sectas son parte del orden estatal-social de la "Nueva Jerusalén" estadunidense. La separación formal de Estado e Iglesia no significa sin embargo automáticamente el establecimiento de un orden exclusivamente profano, político. El orden político de Estados Unidos está más bien asentado en un sistema social de democracia religiosa proveniente de las Iglesias comunitarias, cuya característica central es un sectarismo epidémico que, por lo tanto, obedece a las leyes de la competencia. Al ampliarse las libertades democráticas propias de las Iglesias comunitarias al espacio político, se trasladan también el afán misionero y la conciencia de misión, ya que se prestan magníficamente a la movilización política de masas. En una civilización o cultura como la estadunidense, en la que nunca se planteó el problema de la separación de Estado e Iglesia, la religiosidad política adopta formas diferentes de, por ejemplo, las de regímenes teocráticos, fundados en una fusión de Estado y religión. Lo político e ideológico de la religiosidad en Estados Unidos es la (re)sacralización de conceptos que por su origen pertenecen al mundo no eclesiástico de lo político, entendido como la esfera del derecho constitucional. La conceptualización política y su poder interpretativo se ven, por así decirlo, sacralizados y encuentran su forma discursiva en Estados Unidos en los conceptos nucleares *poder*, *honor* y *nación*: la patria es a la vez "god's own country", en la que encarnan poder y honor. A la derecha cristiana y sus intelectuales —"funcionarios de aprobación" (Jean-Paul Sartre)— esto les infunde un profundo sentimiento de arrogancia cultural.

Espero haber aclarado con esta introducción de mi tema la actualidad para la política de las identidades del debate en torno a la secularización. Su objeto es mostrar hasta dónde Huntington —y también Tibi—, como fabricante teórico de dualismos primitivos, refuerza su entramado ideológico culturalista con el puntal de la secularización, fundado en construcciones teórico-cíclicas de

la historia y "analíticas" de la decadencia. Con su ayuda se crea su geografía imaginaria de las civilizaciones. Como resultado surge una visión dicotómica del mundo, con dos realidades mutuamente excluyentes: la realidad nacida de la propia cultura de un Occidente de la modernidad secular y la realidad ficticia y culturalmente ajena de un no Occidente de una pre o anti-modernidad religiosa.

IV

Al igual que otros conceptos, el de la secularización también empezó a hacer carrera en la época de la Ilustración y del absolutismo. En vista del hecho de que la función de los conceptos es "ganar" conocimientos y entendimientos teóricos sobre procesos de experiencia histórica o social, el concepto de secularización se centra en una cultura regional en cuyo origen está la experiencia histórica de la expropiación, el robo y la violencia: la secularización denota la experiencia histórica del robo de la propiedad eclesiástica por el poder secular, es decir que denota el triunfo del poder secular sobre el eclesiástico. Los procesos de secularización partieron de cuestiones de poder político entre las elites espirituales y políticas.

Estos procesos históricos de cambio estructural político son los que contribuyeron a su vez a una mayor secularización del concepto de secularización. Pero, por su extremada exageración como concepción del mundo exclusivamente racional, fue a la vez resacralizado dentro de los nuevos y modernos sistemas de creencias del progreso, la razón y la ciencia, así como en la conciencia de misión occidental de un mesianismo político.

Tales estructuras de creencia parcialmente secularizadas son fundamentales para la infraestructura espiritual y las mentalidades colectivas de las civilizaciones occidentales o, por decirlo en la conceptualización del anglicismo: *civilizational culture*. Si ahora tomamos en serio la afirmación del estudioso holandés de las religiones Paul Tillich —y eso deberíamos hacer—, de que la sustancia de la cultura occidental es cristiana, entonces se plantea la pregunta de si la secularización, en tanto que abandono de la Iglesia, fue idéntica a una descristianización generalizada.

De acuerdo con Hans Blumenberg, no sólo debe responderse negativamente a esa pregunta, sino que para él sigue existiendo

una considerable necesidad de ilustración y secularización, para ir en serio con la "secularización del propio concepto de secularización". Pero queda la duda de si una secularización de la secularización es una aspiración realizable.

En un lúcido análisis, Sergio Quinzio[5] puso de relieve que la conciencia de la Edad Moderna conservó en buena medida inconscientemente las categorías bíblicas. Según él, la tarea y el sentido de la secularización fue renunciar a la referencia original de estas categorías en la "obra de salvación de dios", lo que desembocó más o menos en una secularización de la escatología bíblica. Quinzio nos recuerda con ello que el "proceso histórico de secularización de la fe judeocristiana es uno con el proceso de modernización" (p. 101). Por su insistencia en este paralelismo histórico, para Quinzio "la Modernidad adquirió el significado de perfección y plenitud que la verdad cristiana originalmente le había atribuido a la realidad escatológica..." (p. 87).

De manera paulatina salen a la vista las paradojas de la secularización: cuando la fe se transformó en conocimiento —o más precisamente en ciencia y experimento—, éste sirvió en esencia para describir las realidades dadas de manera matemática y mecánica y simplemente sistematizar los cambios que se presentaban en ellas. El programa cartesiano de un pensamiento puro con sus pilares de la claridad y la precisión "dejaba a un lado las incertidumbres y objeciones *racionales* de los escépticos del siglo XVI en favor de nuevas posibilidades matemáticas de certidumbre 'racional' y prueba 'racional' ".[6]

Pero el sueño secular de los racionalistas creadores de la moda de la certidumbre geométrica, la exactitud racional y la razón instrumental en el siglo XVII se basaba desde el principio en una hermandad de lo imposible, es decir de estabilidad, jerarquía y armonía. La idea del progreso, como promesa secularizada de la modernidad, resultó cada vez más frágil, sobre todo también porque asumió, sin examinarla, la creencia de los racionalistas de que "el modo moderno y racional de abordar los problemas consiste

[5] Véase Sergio Quinzio, *Die jüdischen Wurzeln der Moderne* (*Las raíces judías de la modernidad*), Francfort del Meno-Nueva York, 1995.

[6] Toulmin, *op. cit.*, p. 129.

en barrer a un lado la confusión heredada de tradiciones, hacer tabla rasa y empezar nuevamente desde cero".[7]

V

Si aceptamos la definición de Quinzio, que ve la secularización como negación de la referencia a la obra de salvación de dios, este campo de tensión entre la fe cristiana y la ciencia moderna, así como la dirección de la teología moderna resultante de ello, los vio y formuló de la manera más aguda y memorable desde 1843 Ludwig Feuerbach: "La tarea de los nuevos tiempos era la realización y humanización de dios —la *transformación* y disolución de la teología en la antropología".[8]

El ateísmo de Feuerbach apunta al problema de la superación de la (auto)alienación religiosa. Pero al atribuir a la antropología la tarea originalmente reservada a la teología, de "realizar la historia [y de esa manera] volverla un objeto de la conciencia", en el lugar de la teleología teológica pone la antropológica. La poderosa sombra idealista de Hegel hace valer su influencia y le impide a Feuerbach —tal es al menos la crítica de Marx— comprender a los seres humanos como *productores* de su mundo. La conciencia humana con sus engendros sigue siendo lo primario para Feuerbach. Por ello la emancipación se vuelve exclusivamente un problema de transformación de la conciencia, resuelto al sustituir una visión teórica (lo teológico) por otra (lo antropológico). Pero, a pesar de esta crítica a la "distorsión especulativa" (Marx) de Feuerbach, el autor de *El capital* tiene bastante que agradecerle: Feuerbach había comprendido la cosificación alienante del ser humano en los sistemas de creencias o en la conciencia religiosa como una especie de estadio transitorio pero necesario de la historia humana. Y con este descubrimiento le hizo en mi opinión un gran servicio a Marx y a su teorema del fetichismo. Porque las inversiones ideológicas adheridas a las categorías de mercancías corresponden o se asemejan según Marx a las que, en las estructuras de creencias,

[7] *Ibid.*, p. 281.

[8] Citado según Peter Antes, "Christentum" ("Cristianismo"), en P. Antes (ed.), *Die Religionen der Gegenwart. Geschichte und Glauben* (*Las religiones del presente. Historia y fe*), Munich, 1996, p. 59.

provocan que las concepciones religiosas en las cabezas de los seres humanos les parezcan a éstos seres cosificados. Pero también las mercancías y el dinero son seres cosificados, lo que determina su carácter de fetiches en analogía a la religión:

> Lo misterioso de la forma mercancía consiste pues simplemente en que le refleja al ser humano las características sociales de su propio trabajo como características objetivas de los productos mismos del trabajo, como características sociales naturales de estas cosas, y por lo tanto también la relación social de los productores con la totalidad del trabajo como una relación social entre objetos que existe fuera de ellos. [...] Es sólo la relación social determinada de los propios seres humanos la que adopta aquí para ellos la forma fantasmagórica de una relación entre cosas. Por ello, para buscar una analogía debemos refugiarnos en la región nebulosa del mundo religioso.[9]

Junto con la tesis de Max Weber sobre el vínculo histórico-estructural entre la ética protestante y el espíritu del capitalismo, significativa por la historia de sus efectos, el teorema del fetichismo de Marx es sin duda uno de los cuestionamientos más radicales del concepto de secularización.

Porque el contexto que ve y formula aquí Marx apunta a la paradoja fundamental de la modernización capitalista: por un lado se acelera permanentemente el incremento de poder del ser humano sobre la naturaleza, pero por el otro se somete a la vez la vida individual del ser humano en forma creciente al poder cada vez mayor de los productos de su propio trabajo y actividad. Las cosificaciones y fetichismos inherentes a la mercancía, el dinero y el capital forman por así decirlo la civil religión inconsciente de la democracia capitalista. De esa manera crean la religión moderna del sujeto burgués general y abstracto. Puede pensarse lo que se quiera de la validez de la concepción teórica de Marx sobre la ideología de las relaciones sociales, pero quien "no se deje inspirar [por su análisis], puede justamente ser llamado ingenuo".[10]

[9] Karl Marx, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie* (*El capital. Crítica de la economía política*), t. 1, Berlín, 1969, p. 86.

[10] Mark Blaug, *Systematische Theoriegeschichte der Ökonomie. Band 2: Say-Mill-Marx* (*Historia sistemática de la teoría económica*, t. 2: *Say-Mill-Marx*), Munich, 1972, p. 147.

Con esta afirmación como trasfondo, piénsese brevemente en el actual debate sobre la globalización. Los procesos de mundialización capitalista parecen una especie de poder ciego del destino, que se impone a los seres humanos y a cuyos poderes naturales tecno-económicos no tienen en apariencia más que oponer que una despiadada competencia por los mejores lugares para la producción. Por ejemplo, los obispos alemanes lamentan en su mensaje de año nuevo la transformación del mundo en un solo mercado cuyos mecanismos de competencia "dan la impresión de ser un poder superior", es decir que, por así plantearlo, tiene un poder de salvación en el más acá. Desde que las criaturas occidentales de una conciencia secular y de objetivos racionales se han colocado fuera de la naturaleza, viven con un "abismo abierto por ellas mismas" (Stentzler): han *logrado* convertir el espacio del globo terráqueo habitado, la biosfera, que consta de las capas superiores del suelo, las aguas y las capas inferiores de la atmósfera, en una mina explotable, en un recurso que ha caído presa de la *lógica* capitalista de la sobreexplotación. La fuerza acumulativa conquistadora y la sed de ganancias de la lógica del aprovechamiento capitalista hizo de la riqueza de la naturaleza una escasez y una falta de recursos.

VI

Hasta dónde los procesos occidentales de secularización han ido ligados a una transformación de las profesiones de fe cristianas en una religiosidad general es una pregunta abierta: por un lado, en estos tiempos neomodernos el cristianismo ha perdido sin duda su monopolio de explicación del mundo y superación de la vida, y por tanto de la realidad de su verdad. Por otro lado, el aumento verdaderamente epidémico de ofertas religiosas muestra que hay una demanda de necesidades de culto.

Pero no es seguro, por decir lo menos, que la fe cristiana pueda satisfacerlas:

> Si los contenidos de la revelación bíblica alimentaron a la Modernidad a través de la teología, es lógico que la decepción de la Modernidad, la pieza central de la experiencia contemporánea, haga que muchos se desvíen, como vemos hoy, por el camino del recha-

zo simultáneo tanto de la Modernidad como de la tradición judeocristiana.[11]

La afirmación de Quinzio resulta confirmada por el surgimiento de nuevas formas de "religiosidad vagabundeante", que rompen con el sistema de creencias cristiano. Pero la modernidad vuelve a tener algo que ver en el asunto en la medida en que el deseo de una "coincidencia de religión y ciencia, de la conformidad de la religión con la razón"[12] sigue teniendo un poderoso efecto.

VII

Hablar de una dialéctica de la secularización significa reconocer el traslape y el entrecruzamiento mutuos de la cristianización del mundo y la secularización del cristianismo, que son muy fluidos. Pero sobre todo significa tener claro que no es posible cristianizar por completo el mundo ni secularizar por completo al cristianismo.[13]

El punto que toca aquí Stentzler intento captarlo con la metáfora quizá algo irritante del progreso como promesa secularizada. Con ella pretendo caracterizar la intransparencia deliberada basada en la negación de que el ser humano mismo es parte de la naturaleza, "es decir, con todas sus letras, no es nada más que naturaleza, y todo lo demás es sólo para engañar".[14] Pero con ello se niega también, simultáneamente, la realidad de que el ser humano traba una relación social con la naturaleza. Sin embargo, al ignorarse el modo de apropiación socialmente determinado de la naturaleza, y de esta manera se le cosifica con mayor razón, tampoco puede ser objetado. El concepto de fetiche de Marx, que contiene también el término de la cosificación, aborda a mi parecer tal mistificación secular.

La función ideológica del concepto de secularización reside en-

[11] Quinzio, *op. cit.*, p. 87.

[12] Rainer Flasche, "Neue Religionen" ("Nuevas religiones"), en Antes (ed.), *op. cit.*, p. 293.

[13] Véase Friedrich Stentzler, "Zur Dialektik der Säkularisierung" ("En torno a la dialéctica de la secularización"), en Hartmut Zinser (ed.), *Religionswissenschaft. Eine Einführung* (*Ciencias religiosas. Una introducción*), Berlín, 1988, pp. 185-196.

[14] *Ibid.*, p. 196.

tre otras cosas en la legitimación política de monarquías absolutistas. En este juego de poder entre la política, la teoría y la ideología, participa desde un principio la elite intelectual de la Ilustración, ya que sus intereses coinciden en un punto: tanto la Ilustración como el absolutismo pretenden conquistar espacios previamente no controlados. Su ocupación tiene lugar por medio del poder político central y el poder interpretativo racional, "porque objetivamente la secularización no es más que la ejecución consecuente del programa de la Ilustración europea".[15] En el centro de la geometría barroca del poder entre secularización, ciencia, Ilustración, absolutismo y monarquía se encuentra la figura contradictoria del "déspota ilustrado". La plenitud de poder de su gracia divina es secularizada, es decir justificada científicamente como sigue: así como el espíritu humano debe adaptarse a la nueva fe racional en la razón con sus métodos científicos de prueba, los súbditos sin derechos del monarca absoluto deben someterse a las leyes políticas de éste. El orden simbólico de las cosas en el interior de la maquinaria del Estado absolutista, con el rey sol en el centro del punto de gravitación política, corresponde exactamente a la visión científica del mundo de la mecánica clásica. A partir de ahí la secularización es una parte ideológica firme de las tecnologías occidentales del poder, bien provista de poder interpretativo.

Recapitulemos: la brillante pluralidad del concepto de secularización "le otorga la característica de las fuerzas históricas que actúan por sí mismas" (Arthur O. Lovejoy). Y este poder efectivo e histórico resulta de una energía religiosa que sigue actuando, aunque de manera clandestina, que ha sido encaminada por vías seculares y supuestamente racionales y que la conciencia secular intenta negar para mantener en pie la ficción de que el pensamiento y la fe están separados. Pero esta sugestión se basa en una especie de prolongación inconsciente de la separación del Estado y la Iglesia, del poder secular y el espiritual. Y este procedimiento teórico de extrapolación no alcanza sin embargo a encubrir que la fe en la ciencia es la religión predominante de la Edad Moderna, cuya búsqueda programática y cuyas esperanzas históricas en términos de la salvación se manifestaron en el culto de la técnica, la locura de la rentabilidad, el mesianismo político y una creencia

[15] *Ibid.*, p. 186.

universalista en el progreso. Por este motivo es lícito recordar en el contexto de mi argumentación la advertencia de Lovejoy según la cual la

> racionalidad [secular y determinada por sus objetivos], cuando es total y excluye toda arbitrariedad, se convierte en irracionalidad. Porque como significa la realización completa de todas las posibilidades de pensamiento, en la medida en que éste sea lógicamente compatible, hace imposible toda limitación o elección.[16]

En resumen: es un error suponer —y en mi opinión también creer— que las formas de pensamiento seculares y racionales de la visión occidental del mundo superaron los peligros de una retotalización irracional del poder, y esto se aplica tanto frente a la naturaleza como frente al hombre.

VIII

Permítaseme incurrir en la provocación, ya que esto anima el debate: si determino la secularización como el traslado a lo terrenal de la historia cristiana de la salvación, es decir como extracción de los mundos vivenciales de los sistemas de ordenación e interpretación eclesiásticos y religiosos, este proceso histórico cultural se basa en mayor o menor medida en la derivación de la esperanza cristiana en la salvación, del terreno del más allá religioso a una terrenalidad secular.

Pero estas experiencias históricas no nos eximen de la tarea de reflexionar sobre si la emancipación de las nociones medievales de la intervención divina en la historia, ligada con la Ilustración, devalúa al mismo tiempo todo el poder de la tradición cristiana, o si ésta no permeó, en forma de las creencias religiosas en el milenarismo y la escatología, la fe en el progreso, en su variante teleológica de conducción hacia un estado final de armonía y de objetivación metafísica de la historia. Los paradigmas recurrentes del fin de los

[16] Arthur O. Lovejoy, *Die große Kette der Wesen. Geschichte eines Gedankens* (*La gran cadena de los seres. Historia de una idea*), Francfort del Meno, 1993 (1a. ed. 1936), p. 396.

tiempos, cuya versión más reciente produjo Francis Fukuyama a fines de los años ochenta, dan pie a la suposición de que el fundamentalismo secularizado de la modernidad tiene que ver con una fe metafísica en el progreso que comprime de manera única los valores rectores centrales de la "comunidad occidental de valores", es decir el éxito y la propiedad, en un individualismo del rendimiento.

El proyecto de la modernidad no puede entenderse sin el aspecto parcial de una secularización de la teología cristiana: sólo tal transformación hizo posible el Gran Monólogo de Occidente consigo mismo, al lograr convencerse a sí mismo y a los demás de que la modernidad es "una finalidad de la historia que a) está determinada por la razón, b) es técnicamente factible y c) es dable conquistar en términos políticos".[17]

De acuerdo con Stentzler, cabe informar de tres cambios que la conciencia secularizadora efectuó en sí misma y a la vez adoptó con el fin de afirmarse en la visión racional del mundo en el marco de su distanciamiento del cristianismo:

Transformación número uno: conversión de la esperanza cristiana en la salvación en una certidumbre racional y finalista del progreso.

Transformación número dos: deformación de la idea histórica del reino de Dios en la tierra para convertirla en un totalitarismo político que se mostró sobre todo en el estalinismo y el fascismo.

Transformación número tres: la modificación, organizada e impulsada sistemáticamente con la ayuda de la técnica, de la encomienda del Viejo Testamento de "someter la tierra" en un programa radical de cruzada con la finalidad de someter la naturaleza.[18]

IX

De mi argumentación anterior resulta la pregunta de cuáles fueron los actores sociales que marcaron el paso en el proceso de transfor-

[17] Roberto dos Santos Barthelo Junior, *"Homo industrialis". Eine Untersuchung über die wirtschaftsethische Grundlage der industriellen Weltzivilisationen* (*"Homo industrialis. Una investigación del fundamento ético económico de las civilizaciones mundiales industriales"*), Munich, 1982, p. 81.

[18] Stentzler, *op. cit.*, p. 192.

mación hacia lo terrenal, para impulsar la difusión e imposición de una fe en el progreso orientada a lo inmanente, que desembocó en el siglo XVIII en la Ilustración —que, por cierto, se refleja más certeramente en el concepto inglés de *enlightenment*, por su imagen del alumbramiento racional al final del largo túnel medieval de la ignorancia— como el verdadero programa de la secularización moderna. No puede caber duda de que fueron los representantes de las ciencias naturales quienes asumieron este papel de marcar el paso en la sociedad y que se opusieron tenazmente a las visiones religiosas de la intervención divina en la historia humana. Ésta fue una verdadera tarea de Hércules, ya que la cientifización del mundo fue, en resumidas cuentas, "una usurpación de la absoluta omnipotencia de dios".[19] Esto planteó la necesidad de echar toda la carne al asador, es decir que la reivindicación de omnipotencia del pensamiento científico técnico tenía que competir con la de dios, equipararse con ella, para luego ocuparla. Así es como sucedió esto:

Para Nicolás de Cusa, el ser humano es, en virtud de su pensamiento preciso, un segundo dios; para Leonardo da Vinci, la ciencia es una segunda creación; para Galileo y Kepler, la capacidad de entendimiento matemática y astronómica del ser humano se asemeja a la divinidad. El espíritu de las ciencias naturales se pone en lugar de la idea de dios. Todos están fascinados por la exactitud del nuevo pensamiento. Al llegar a Descartes, el secularizador racionalista programático de la Ilustración, el apoyarse en dios y la creación ya se agotó. En un inédito impulso secularizador, la nueva idea es la naturaleza, que en adelante deberá ser acotada de manera científica y funcional. Naturaleza es a la vez lo otro, lo ajeno, lo no perteneciente —y la mujer. El ser humano, es decir el hombre, se ve enfrentado a la tarea heroica de erigirse en "amo y señor de la naturaleza". Desde un principio la ciencia natural no es la ciencia de la naturaleza, sino una declaración de guerra en contra suya. En combinación con su parte aplicada, su práctica social concreta, la técnica, la fe en el progreso se seculariza y se transforma en la funcionalidad de la capacidad técnica de dominar la naturaleza, es decir el sometimiento de la naturaleza. En la noción

[19] Stefan Breuer, *Die Gesellschaft des Verschwindens. Von der Selbstzerstörung der technischen Zivilisation* (*La sociedad del desaparecer. Sobre la autodestrucción de la civilización técnica*), Hamburgo, 1992, p. 163.

escatológica del dominio sobre la naturaleza se fusionan la fe en el progreso y el mito de la civilización en un fundamentalismo secularizado de la modernidad técnica económica.[20]

Queda cada vez más claro en qué gran medida el proyecto de la secularización no sólo estuvo afincado desde un principio en las nuevas tecnologías del poder, sino que creó las condiciones para su realización. En el Estado "racional" del absolutismo político, con el señor "ilustrado" a la cabeza, los intereses cognoscitivos de la ciencia natural y el afán de aprovechar el capital en vías de establecerse se "asociaron" estrechamente. Llevada por las omnipotencias y los sueños evolutivos de un pensamiento científico natural y técnico, la apropiación de la naturaleza se funde en un gigantesco culto a la racionalidad con su explotación. Y una de las peculiaridades ideológicas de este pensamiento del poder es que "vende" el potencial de destrucción implícito en la modernidad capitalista como triunfo del progreso.

Las fuerzas destructivas de las relaciones de producción industriales frente a la naturaleza y la sociedad "siguen dominadas por la imagen newtoniana de la fuerza de la masa, que un centro soberano ejerce como fuerza central..."[21] Las relaciones destructivas de producción, con el fin de someter a la naturaleza y al ser humano, son además —en términos religiosos— relaciones de sacrificio, que se encuentran bajo la fascinación o en la fascinación de una inconsciente letanía económico-técnica del progreso.

X

Para comprender históricamente esta (mal)formación, tenemos que retroceder al siglo XIV. Siempre ha habido personajes marginados en la ciencia de la historia y de la sociología histórica (Jean Delumeau, Robert Muchembled, Karl-Georg Zinn), cuyos análisis sugieren[22] que la cruel historicidad del acontecimiento de la peste a

[20] Véase Ingolf Ahlers, "Westlicher Fundamentalismus und technische Moderne" ("Fundamentalismo occidental y modernidad técnica"), en Kathrin Dittmer (ed.), *Soziokultur und Zukunft* (*Sociocultura y futuro*), Hannover, 1995.

[21] Toulmin, *op. cit.*, p. 331.

[22] Véase Ingolf Ahlers, "Die Funktion und Rolle der Moderne bei der Entstehung des Fundamentalismus" ("La función y el papel de la modernidad en el surgimiento del fundamentalismo"), manuscrito inédito, Hannover, 1996.

mediados del siglo XIV tuvo buena parte en el surgimiento del proyecto de la modernidad. En este sentido, la secularización sería la declaración de guerra, resultante de la experiencia histórica de una vulnerabilidad ante la muerte humillante, en tanto que incontrolable, contra un dios despiadado y cristiano que permitió esta pesadilla histórica. Pero, al mismo tiempo, la idea de que la modernidad nació del temor a la muerte del siglo XIV es "tan hiriente y humillante que la teoría social se negó a aceptarla".[23]

Pero atengámonos a las realidades históricas: en un clima social de neurosis angustiosa, nociones fantásticas y enfermizas y un delirio de persecución paranoide sacudido sobre todo por la peste, esta y otras epidemias —*¡las epidemias como indefensión total ante una naturaleza incontrolable!*—, así como las hambrunas, la brujería y la herejía, el temor a los turcos —igual que hoy—, el vagabundaje europeo y el bandidaje social fueron empleados y "valorados" por las autoridades eclesiásticas, espirituales y seculares centralistas para producir de modo sistemático el temor ideológico, con el fin de imponer y estabilizar su ejercicio del poder y asegurar su hegemonía. En esta Europa del miedo se libró una acérrima lucha por la hegemonía cultural, que terminó con el triunfo de la cultura de la elite de las autoridades mencionadas y por tanto la aniquilación de la cultura popular.

En mi opinión, ante la cruel historicidad del acontecimiento de la peste no puede caber duda de que fue "esta muerte surgida en el infierno de la peste la que marcó decisivamente el sentimiento de la vida de la modernidad. El enorme esfuerzo de mejoramiento [racional (n. del a.)] del mundo que asumió la modernidad es una declaración de guerra a *esta* muerte".[24]

XI

Espero haber dejado claro con mi argumentación que el desarrollo occidental se caracteriza por una serie de secularizaciones subsecuentes cuyo punto de partida se encuentra en el siglo XIV, cuan-

[23] Marianne Grönemeyer, *Das Leben als letzte Gelegenheit. Sicherheitsbedürfnisse und Zeitknappheit* (*La vida como última oportunidad. Necesidades de seguridad y falta de tiempo*), Darmstadt, 1993, p. 15.

[24] *Ibid.*, p. 15.

do, en las condiciones anárquicas del miedo a la muerte y el pánico, se produjo paulatinamente el nacimiento de la modernidad. Este primer proceso histórico de secularización se acompañó de tendencias de degradación social debidas a la historicidad fundamental del acontecimiento de la peste. Esto se aplica también al impulso secularizador del siglo XVII, cuando la Europa del tiempo de las guerras religiosas se convirtió en mayor o menor medida en un campo santo. De esta manera se destruyeron en su mayor parte los planteamientos más esperanzadores del Renacimiento y del humanismo.

El programa cartesiano de las certidumbres geométricas y las "ideas claras y distintas" es en este sentido también un resultado de la experiencia central de la vida de Descartes, cuya totalidad estuvo a la sombra de la catástrofe social y religiosa de la guerra de los treinta años, que al parecer había escapado a todo control. Comprender el programa de secularización racionalista en tanto que histórico significa, por ende, tener presente la devastadora confrontación política y religiosa del siglo XVII, para comprender de esta manera que Descartes esperaba llegar con un método racional a la certidumbre que dejaron atrás los antagonismos religiosos.[25]

Una comprensión histórica de este tipo nos permite cuestionar aquellos puntos de vista que atribuyen los proyectos de la modernidad y la secularización a un acto volitivo independiente y por tanto consideran fácilmente rectificables las desviaciones. En cambio, me parece más adecuado hablar de una especie de secularización forzada con el fin de hallar un equilibrio entre los poderes religiosamente enfrentados del siglo XVII. Como secularización forzada debe entenderse el fenómeno occidental que vincula el arrepentimiento respecto a la decadencia de la religión cristiana con la certidumbre de poder fundar de todas maneras en la religión cristiana perdida la "legitimidad de nuestra época".[26]

Pero hoy comenzamos a vislumbrar que el precio de este equilibrio fue un extremado "endurecimiento instrumental" (Helmut Dubiel) de las formas de pensamiento y visualización occidentales, que se presenta en una corona de seis centrismos, cuyas defi-

[25] Véase Toulmin, *op. cit.*, p. 65.

[26] Véase Burkhard Gladigow. "Religionsgeschichte der Gegenstände-Gegenstände der Religionsgeschichte" ("Historia religiosa de los objetos-objetos de la historia religiosa"), en Zinsern, *op. cit.*, p. 20.

niciones nos permiten hablar de un fundamentalismo secular de la modernidad:

• Antropocentrismo (el hombre como corona de la creación)

• Centrismo del sujeto (el yo burgués como medida de todas las cosas)

• Eurocentrismo (la civilización técnica occidental como punto culminante y conclusión de la historia de la especie)

• Logocentrismo (la fe en la omnipotencia de la razón vuelta ciencia)

• Tecnocentrismo (la fe en la omnipotencia de las soluciones técnicas a los problemas)

• Centrismo del valor de cambio (reducción de la interacción social a las relaciones de mercado)

Los motivos del éxito avasallador del fundamentalismo secular y occidental de la modernidad residen en la efectividad y agresividad surgidas de los temores colectivos, de sus formas de poder, "tanto en lo que se refiere al dominio sobre los objetos de la naturaleza como en lo relativo al dominio sobre los talleres y los mercados, el dominio y la organización de las sociedades y, finalmente, el dominio técnico-militar".[27]

XII

Permítaseme llegar a una conclusión:

Gracias a la teología cristiana, la cultura occidental es en su sustancia una cultura afincada en los polos del pecado y la salvación: el hombre creado no es el salvado, sino el pecador.

A pesar del contenido valorativo fuertemente afirmativo de las firmas de pensamiento y visualización de los procesos occidentales de secularización, la cultura occidental no ha podido liberarse de este espacio de tensión entre la elección y la condenación; antes bien, lo ha convertido en un maniqueísmo secular de la eterna lucha entre los "imperios del bien" y los "imperios del mal". La variedad más reciente de estas visiones dicotómicas del mundo es la fórmula de Huntington: "The West versus the rest".[28] La secula-

[27] Franz Wimmer, *Interkulturelle Philosophie. Geschichte und Theorie* (*Filosofía intercultural. Historia y teoría*), t. 1, Viena, 1990, pp. 31 y ss.

[28] Véase Ahlers, "Rechtsintelektuelle Deutungsmacht...", t. 6, 1996, pp. 100-121.

rización asume aquí la forma de las teorías de la conspiración, lo cual tiene la ventaja de que la imagen del enemigo puede cambiarse a discreción.

Las aportaciones de las diversas confesiones cristianas ilustran en cada caso aspectos de la era moderna, científica y técnica:

> Los protestantes parten de la diferencia entre fe y pensamiento, entre dios y el ser humano; por ello se les dificulta captar la universidad del proceso divino con el mundo. Los católicos a su vez parten de la *communio* entre dios y el mundo; pero entonces no se expresa cabalmente la diferencia entre dios y el ser humano. Los ortodoxos, finalmente, se dejan enredar en la interpretación divina del mundo; pero no se atreven a alzar su propia voz como interlocutores (y adversarios) de dios.[29]

En la medida en que en la forma de pensar occidental latina el aspecto de la salvación en la obra de Jesús ocupó cada vez más el primer plano, pudo transformarse paulatinamente en el progreso como promesa secular.

Sobre todo le tocó al protestantismo desarrollar la teología de la razón que descristianizó el pecado en la medida en que le opuso las funciones de salvación modernas del trabajo y la *empirie* científica:

a) En relación con el trabajo, el calvinismo preparó con su "racionalismo ascético" y la revaluación del trabajo ligada con él el terreno para los nuevos valores de la economía: un estricto pensamiento utilitario y una búsqueda calculadora de ganancias. Max Weber hizo referencia en su análisis clásico del espíritu protestante al acompañamiento ideológico que representó sobre todo el calvinismo en la historia del surgimiento del capitalismo. El calvinismo creó el eslabón teológico que vinculó el sustento religioso de la actividad económica y la orientación general de la vida humana hacia el trabajo con la manifiesta sed de ganancias secular. De esta manera el trabajo pudo ser legitimado por el progreso como *leitmotiv* del modo de existencia occidental. En la variante específicamente estadunidense del puritanismo, la secularización de la doctrina

[29] Hans-Rudolf Müller-Schwefe, *Technik und Glaube. Eine permanente Herausforderung* (*Técnica y fe. Un desafío permanente*), Gotinga-Maguncia, 1971, p. 47.

de la predestinación contribuyó considerablemente a la sacralización del éxito terrenal y la propiedad.

b) En relación con la determinación de la secularización como "cientifización" del mundo puede decirse que este tipo de secularización se basaba tanto en Descartes como en Newton en el antiguo mito de Prometeo. Los ataques a la naturaleza ligados a este mito nos muestran que la ciencia occidental estaba interesada menos en comprender y conocer de modo desinteresado que en una extracción ocupadora (de los secretos naturales) y un dominio (de la naturaleza). Sujetos todavía plenamente a la influencia del cristianismo, Descartes y Newton se interesaban por una ciencia natural que no permitía la ruptura de las ligas teológicas:

> El triunfo de la física newtoniana fue pues una decisión en favor de la cosmología teórica y no de la utilidad práctica; las *ideas* de la teoría de Newton estaban infestadas por la búsqueda de una coincidencia teórica con una imagen respetable de la creación de dios obediente a la ley divina".[30]

Además de esto no puede repetirse suficientemente que el de la modernización de la fe fue el proyecto protestante de privatización de la religión cristiana con el fin de imponer el individualismo del rendimiento mediado por la sacralización del trabajo. El catolicismo latino y la ortodoxia griega conservaron sus referencias comunitarias.

Por tanto, y al contrario de Müller Schwefe, no debe hablarse de una diferencia entre fe y pensamiento, sino más bien de su fusión desde ambos lados, ya que sólo así se comprende que en el ropaje secular del racionalismo y la Ilustración se conservara la aspiración de validez universal del cristianismo, a costa de las estructuras de experiencia y percepción de la realidad.

Pero Stanislaw Lem nos recuerda una verdad de la manera más bella, y con sus palabras deseo concluir esta ponencia:

"Nuestro conocimiento sólo ha adquirido dimensiones gigantescas medido con el hombre, pero no medido con el mundo."[31]

[30] Toulmin, *op. cit.*, p. 174.

[31] Stanislaw Lem, *Die Stimme des Herrn* (*La voz del amo*), Francfort del Meno, 1995 (1a. ed. 1968), p. 177.

CLAVES PARA OCCIDENTE: PABLO DE TARSO Y SU APORTE A LA FORMACIÓN DEL IMAGINARIO CULTURAL

José Luis González M.
Escuela Nacional de Antropología e Historia-
Instituto Tecnológico Autónomo de México

Introducción: hipótesis y punto de partida

De Pablo de Tarso, si quisiéramos tipificarlo desde el punto de vista de las raíces de su pensamiento, lo menos que tendríamos que decir, al margen de cualquier pretensión retórica, es que se trata de un personaje realmente multifacético.[1] Judío de raza, griego por inculturación, fariseo muy próximo a la corriente apocalíptica por opción religiosa dentro del judaísmo, cosmopolita por mentalidad, beligerante por temperamento y método, etcétera. Esta pequeña pincelada sobre el personaje nos parece realmente importante para entender el modo tan personal como organizó sus comunidades, esbozó el principal corpus teológico de los primeros treinta años del cristianismo, enfrentó el cerco de las corrientes judaizantes, planteó las relaciones de la nueva religión con las estructuras socioculturales del imperio, etcétera. Quizás lo más paradójico de este hombre sea la confluencia en su vida y en su obra de dos hechos de difícil conciliación: por un lado es un líder cristiano que, por sus convicciones escatológicas, está convencido de que el tiempo que queda es corto y que el mundo se va a terminar en forma inminente; una convicción como ésa, por sí sola, era suficiente para despreocuparlo del futuro histórico y, por tanto, de todo aquello del presente —estructuras sociales, por ejemplo— cuyo enfrentamiento con la voluntad transformadora a largo plazo exige, inevi-

[1] Wayne A. Meeks, *Los primeros cristianos urbanos. El mundo social del apóstol Pablo*, Salamanca, Sígueme, 1988, p. 62.

tablemente, aliarse con el tiempo. Pablo es un hombre que se sabe en tránsito por un presente corto. Ese presente corto es el tiempo de que dispone el cristianismo para darse a conocer como oferta de salvación religiosa. Volveremos sobre esta idea. No obstante tal inmediatismo —y ésta es la otra parte de la paradoja—, Pablo lega al futuro del cristianismo —que finalmente sí lo tuvo, al menos por casi 2 000 años) las categorías más amplias y abarcadoras donde formula una —¿la primera?— teorización general del cosmos, la humanidad y la historia desde el sentido religioso universal del acontecimiento cristiano.

En este trabajo, por consiguiente, nos proponemos someter a discusión algunos de los elementos vinculados con la profunda transformación que experimenta el cristianismo en sus primeros cincuenta años a consecuencia, por un lado, de la superación del cerco étnico del judaísmo y su consiguiente proyección hacia la universalidad, y, por otro, de su primera fase de helenización. Ambos aspectos se discutirán desde la perspectiva de la significación de Pablo de Tarso como primer sistematizador teórico del pensamiento cristiano.

Es nuestro interés primordial reflexionar sobre algunos de los aportes más originales del pensamiento de este misionero cristiano a la configuración del cristianismo y sobre la pertinencia y posibilidad de interpretar algunos de ellos no sólo como constitutivos de la estructura ideológica y organizativa de los primeros años del cristianismo y de la cristiandad posterior, sino como claves para una historia de la *génesis de Occidente*.

Es obvio que sería imperdonablemente excesivo colocar una figura como la de Pablo de Tarso (san Pablo en los ambientes cristianos) en una perspectiva de "claves para la comprensión de Occidente" si no fuera porque se convirtió en factor determinante en la configuración del cristianismo que, a su vez, devino en uno de los elementos constitutivos primordiales de la historia de esta formación sociocultural que llamamos Occidente.

Esta relevancia indiscutible de Pablo en la sistematización conceptual inicial y posterior del cristianismo se refleja con propiedad en esta síntesis de Barbaglio:

> Pablo fue el primer teólogo cristiano y el creador de la teología cristiana [...] él supo elaborar categorías de pensamiento de gran ex-

presividad y de profunda penetración de la fe cristiana, como gracia, amor, fe, esperanza, justificación, reconciliación, liberación y libertad, paz, salvación, vida y muerte, gloria, pecado, redención, sabiduría, cruz, iglesia, comunión, evangelización, servicio, apóstol, carisma, misterio, revelación y, en el terreno antropológico, "carne", "cuerpo", "espíritu". No es que haya creado estos conceptos de la nada, ya que de ordinario todos ellos estaban ya presentes en la tradición bíblica, judía y cristiano-primitiva, pero él los cargó de una densidad de significado desconocida hasta entonces.[2]

Nos encontramos pues ante un teólogo tan clarividente como apasionado, que jamás pretendió ni imaginó trascender más allá de su breve coyuntura y que, sólo por su teología, transportada por una religión que estuvo en los cimientos, en las luchas y en las contradicciones de la construcción de Occidente, pasó a la historia. Precisamente por eso, para R. Bultman "la importancia de Pablo para la historia del mundo radica en el hecho de que fue teólogo".[3] Somos conscientes —y asumimos los riesgos de ello— de que esta perspectiva nos coloca en una línea metodológica un tanto similar a la de Max Weber cuando, en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, intentó rastrear en la teología moral protestante algunas causas (no "*las* causas") del surgimiento del capitalismo en sus primeras fases.[4] En todo caso debemos admitir que nuestra pregunta inicial es la misma que Weber se plantea en el inicio de su ensayo:

> Si alguien perteneciente a la civilización moderna europea se propone indagar alguna cuestión que conviene a la historia universal, es lógico e inevitable que trate de considerar el asunto de este modo: ¿Qué serie de circunstancias ha determinado que sólo sea en Occidente donde hayan surgido ciertos sorprendentes hechos culturales (ésta es, por lo menos, la impresión que nos producen con frecuencia), los cuales parecen señalar un rumbo evolutivo de validez y alcance universal?[5]

[2] Giusepe Barbaglio, *Pablo de Tarso y los orígenes cristianos*, Salamanca, Sígueme, 1989, p. 181.

[3] R. Bultmann, *Zur Geschichte der Paulus-Forschung*, 1969, citado por Barbaglio, *op. cit.*, p. 182.

[4] M. Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, México, Premiá, 1984.

[5] *Ibid.*, p. 7.

Pablo es una de estas circunstancias que ha marcado la original genealogía y sistematización de Occidente.

En el desarrollo del trabajo tendremos en cuenta cuatro pistas principales:

1. El replanteamiento paulino de las relaciones entre el cristianismo y las culturas en las primeras etapas de expansión del cristianismo: el Concilio de Jerusalén como primer documento eclesiástico que plantea una universalización inclusiva del cristianismo. El protagonismo de Pablo y su enfrentamiento a la incipiente estructura jerárquica del cristianismo por razones ideológicas.

2. El cristianismo de Pablo y la elaboración de la primera filosofía de la historia desde el cristianismo: la universalización y su dialéctica incluyente-excluyente. El señorío de Cristo en el cielo y en la tierra; la gran generalización de sentido, cósmica e histórica, a partir del paradigma cristiano.

3. El cristianismo y la universalización de la condición humana "en Cristo", según la teología de Pablo y a partir de su experiencia de hombre transcultural. ¿Hasta qué punto esta universalización es impulsada por el cristianismo y se inicia en Pablo como hombre cristiano y transcultural? ¿Hasta qué punto en esa universalización de lo humano se esconde la relativización de lo étnico (o su desabsolutización)? ¿No será en esa universalización de lo humano y relativización de las barreras étnicas donde con el paso del tiempo y la entrada de otros factores históricos, se encontrará el sustento primero (teológico y antropológico) de la estructura del *imperio cristiano* (entendido como único espacio político y cultural donde lo humano tiene sentido)?

4. Otra perspectiva importante desde la que se discutirá el tema central será aquella del seguimiento de lo que podríamos llamar la prehistoria de la modernidad o sus raíces. En este sentido, cabe preguntarse si en la base del ascenso hegemónico de Occidente no están presentes, como componentes originales, tanto el *desencantamiento del mundo* en cuanto herencia judía implícita en la teología bíblica de la creación, como la universalidad humana con que el cristianismo desbordó el etnicismo religioso y el etnocentrismo cultural del pueblo judío.[6]

[6] Harvey Cox, *La ciudad secular*, Barcelona, Península, 1968, caps. 1-3. Este autor trabaja, con notable agudeza, la idea del *desencantamiento del mundo* previa a su apre-

De tener sentido nuestra hipótesis, también deberíamos ser capaces de demostrar que tanto la universalidad teológica como la multiculturalidad antropológica que Pablo propugna se encuentran como fundamento de la secuencia conceptual de la que forman parte categorías tales como imperio cristiano, cristianismo como religión imperial, orbe cristiano, cristiandad, etcétera, como primeras formulaciones en que cristaliza la idea cultural, política y espacial de Occidente, es decir su prehistoria.

Suponiendo que tenga algo de significado lo que decimos, conviene tener en cuenta que estamos ante un proceso de larga duración, en la terminología de Fernand Braudel, y que, por consiguiente, el comportamiento de los actores y la configuración de las categorías, dentro de ese proceso, siguen caminos multilineales en los cuales pueden apreciarse altibajos, inflexiones y hasta retrocesos, aun cuando postulemos una tendencia persistente que llega hasta la modernidad occidental.

Los inicios discretos

Después de la muerte de Jesús, ningún observador imparcial habría asegurado que había nacido una nueva religión; lo que quedaba, a lo sumo, era un grupo pequeño de los seguidores del nazareno unidos por un mismo estado de desilusión que empezaba a apaciguar la efervescencia creciente que las enseñanzas religiosas del maestro habían inculcado en los últimos meses. Quizás lo más atípico del grupo inicial cristiano en los días siguientes a aquella trivial crucifixión que llegaría a marcar la historia era su inusual fervor religioso, considerada su composición plebeya y oscura. Y es que un fariseo, un sacerdote o un levita fervoroso y observante no llamaban la atención, pero que labradores, pescadores, mujeres de pueblo e, incluso, impuros crónicos como los publicanos y algunas prostitutas se caracterizasen por su fervor y por su familiaridad con el santo era extraño para todos y, para los líderes religio-

hensión científica y a su dominio técnico, desde la perspectiva de un rastreo de las raíces bíblicas de la secularización.

sos, además, sospechoso. Pero esto mismo, la semana siguiente de la pascua judía del año 30, no inquietaba a nadie.[7]

De todas formas, lo que quedaba, después de los efectos de la dispersión motivada por el miedo, era un grupo de gentes unidas por una práctica religiosa particularmente intensa. Al fin y al cabo, judíos fervorosos. Nada inquietante, porque parecían más observantes y amantes de las tradiciones judías que el mismo Jesús y, ciertamente, menos audaces.

Sin embargo, dentro del grupo —aunque todavía no fuese apreciable para quienes los observasen de cerca— algo nuevo crecía. En el núcleo íntimo circulaba la convicción de que Jesús seguía vivo y que había resucitado. Esta convicción, de momento, sólo se reflejaba en una cohesión grupal más intensa y frecuente que pronto comenzó a llamar la atención de quienes querían estar seguros de que el asunto del nazareno estaba definitivamente concluido (*Hech* 2, 42-47). Pero aun esto probablemente no se hizo notorio hasta la fiesta de Pentecostés (cincuenta días después de la pascua judía en que el maestro había sido ajusticiado). Si la convicción de la resurrección fue tejiéndose a partir de testimonios personales o de grupos pequeños, la experiencia de Pentecostés (convicción de ser enviados al mundo para anunciar la buena noticia de una salvación universal) fue una experiencia a todas luces colectiva que llamó la atención de muchos concurrentes a la fiesta (*Hech* 2). De todas formas esa *misión al mundo*, en los inicios, era bastante mezquina: el mundo era tan sólo el pueblo judío donde quiera que estuviese.

Cualquiera que sea la consistencia histórica y sicológica que se esté dispuesto a conceder a los relatos de la primera literatura cristiana, es claro que en el acontecimiento de Pentecostés (*Hech* 1) nace el cristianismo si por tal entendemos el inicio de la propuesta pública de la significación de Jesús de Nazaret como acontecimiento salvador universal. Fue el inicio del proselitismo que comenzó a aglutinar discípulos y seguidores de este movimiento de fervorosos que habrían pasado inadvertidos para los sabuesos

[7] Nos atenemos a la cronología generalmente aceptada de la Biblia de Jerusalén editada inicialmente por Éditions du Cerf (París) y posteriormente reeditada por innumerables editoriales. Según esa versión, el año 6 a.C. es el año del nacimiento de Jesús de Nazaret y el año 30 es el de su muerte.

de la teología y del culto a no ser porque, además de ser ejemplares judíos provenientes de los estratos más bajos y despreciables, confesaban como dios y mesías al nazareno crucificado hacía unos meses. Eso no sólo era excesivo para la ortodoxia del templo, sino una verdadera provocación, porque se reafirmaba precisamente una de las causas por las que se le había condenado en el proceso conducido ante Poncio Pilatos.

Con todo, algunos nuevos síntomas de preocupación iban tomando cuerpo a juzgar por las fuentes cristianas de los primeros momentos: en los medios populares circulaban noticias de prodigios producidos por los amigos más cercanos del nazareno; este grupo de parias que seguían hablando del crucificado empezaba a hacerse notar por un modo de vida que, aunque contaba con el templo, no contaba con él como algo absoluto y, sobre todo, porque empezaban a tener una creciente simpatía entre la gente.

Las pretensiones de mantenerse inadvertidos como simples judíos observantes al estilo del maestro no podían durar mucho. Un crucificado por el templo y la teología (que supieron manipular al gobernador Pilatos), cuya resurrección confesada por sus seguidores se convertía en motivo de un primer movimiento organizativo, tenía que ser necesariamente inocultable y preocupante para los poderes judíos. Éstos fueron los primeros indicios de que algo nuevo se estaba gestando desde el interior del judaísmo de aquellos marginales:

a) Rápidamente se detectan *líderes* al frente del nuevo fenómeno que va tomando el cariz de un movimiento sociorreligioso; por eso preocupa no menos a Jerusalén que a Roma (*Hech* 2, 14-40; 3, 12-26).

b) Se despliega un fervoroso *proselitismo* que logra adhesiones con sorprendente rapidez (*Hech* 2, 41-47; 6, 1-7).

c) La *organización* interna toma rápidamente consistencia y ciertas líneas de liderazgo se hacen visibles (4, 36-37; 5, 42; 6, 1-2).

d) Y, lo más preocupante, la cuestión de fondo: está naciendo una *nueva teología* que tiene como ejes la confesión de Jesús como *Señor* y el bautismo en su *Nombre* (*Hech* 2, 38; 7, 59; 8, 16 y 24). Un nuevo señorío y una nueva aplicación del nombre santo de Dios, a lo menos que podía conducir era a una situación de posjudaísmo.

Con todo, estos inicios, por discretos que parezcan, estaban animados por una pretensión aparentemente exorbitante:

• Por un lado los cristianos pretendían apropiarse la interpretación y el sentido de toda la historia anterior, es decir la tradición judía que ahora se veía como una prehistoria simbólica del cristianismo;

• Por otro, pretendían tener y ofrecer a todos los pueblos el sentido de toda la historia universal hasta el fin de los tiempos. Como lo ha señalado Burton L. Mack, estos constructores del mito cristiano en torno al concepto profundamente transformador de reino de Dios se sentían realmente constructores sociales:

> The excitement created by talk of the kingdom of God may be difficult for some modern readers to grasp. That is because the Christian religion is often thougth to be solely about personal salvation, not the vision of a sane society. And we live in a time when *personal religious experience* and *private belief systems* draw upon our culture's radical individualism to define the essence of any religion [...] Christians actualy saw thenselves as a social construct. They were, they said, a congregation, a household, a family, a people, a nation, a temple, a city of God, or a kingdom. All of the terms used for the status of the individual Christian were taken from social models: brother, sister, saint, helper. And as for the language of justification, salvation or redemption it invariably meant the process of transferring one's social location from the constraints of an ethnic or national identity to the freedom and acceptance experienced within the new congregation.[8]

Como lo señalaremos posteriormente, es poco probable que esa primera generación de cristianos sospechase que la pretensión de su utopía llegaría a pasar, en el tiempo, a un tercer milenio. Pero está fuera de duda la comprensión que tenían del sentido universal y trascendente (temporal, espacial, cultural y, sobre todo, religiosamente) de lo que se estaba iniciando y de lo que ellos eran protagonistas: el nacimiento del mito cristiano.

[8] Burton L. Mack, *Who Wrote the New Testament? The Making of the Christian Myth*, San Francisco, Harper, 1995, p. 12.

¿Cómo, de aquellos elementos dispersos, de aquellos líderes inseguros y un tanto amedrentados por el poder de la sinagoga, pudo formarse el poderoso mito cristiano que dominaría los siguientes 2 000 años de historia? Las cosas, probablemente, pudieron ocurrir de muchas formas diferentes, pero, en el curso que tomaron, la influencia de la creatividad de Pablo, de sus intuiciones, de su carisma personal y de su singular posición personal de encrucijada entre lo griego y lo judío y entre la iglesia y la sinagoga, fueron determinantes.

Como impostura para los judíos de todos los tiempos, como revelación definitiva para los creyentes o como fenómeno sociocultural singular para quienes lo observan desde la racionalidad secular moderna, el cristianismo estaba naciendo. Por el momento, con las mismas limitaciones étnicas del judaísmo tradicional (religión del pueblo elegido, étnica y culturalmente judío), pero con inocultables novedades respecto a la teología rabínica. Precisamente por esto resultó conmocionada la sociedad judía cuando un beligerante fariseo como Pablo de Tarso se pasó al nuevo grupo (*Fil* 3, 4-7) declarando que todo lo anterior lo consideraba basura en comparación con la revelación definitiva descubierta en Cristo-Jesús. La transformación fue radical y, en cierto modo, fue, simultáneamente, ruptura y regreso a lo más profundo del pasado, a su *arqueología* personal, en términos de D. Mínguez. Según este mismo autor la transformación experimentada por Pablo puede compararse con una radical *regresión* en el triple nivel del sentido freudiano: vuelta a la configuración eidética de la fantasía, retorno a la infancia y recuperación de las fuentes innatas de la percepción psíquica.[9]

Pero la conversión de Pablo al cristianismo se entiende mejor si, además, se la sitúa en la batalla ideológica y social del desarrollo de la corriente helenizante del judaísmo. Dicho desarrollo se relacionaba estrechamente con el problema de la ruptura del cerco étnico en su triple componente religiosa, étnica y social:

[9] D. Mínguez, "Pablo de Tarso y el judaísmo de la diáspora", en A. Piñero, *Orígenes del cristianismo. Antecedentes y primeros pasos*, Madrid. Universidad Complutense, 1995, p. 291.

> The first problem was that judaism was both a way of life and an ethnic heritage. Supposing gentiles found the Jewish way of life attractive, on what basis could they hope to participate if they did not share the ethnic heritage? [...] And what about gentiles who did not want to be circuncised but who nevertheless had learned to honor the God of Israel? Enter the Jesus people who had inadvertently worked out an answer to this question with their acceptance of gentiles into the Christ cult.[10]

Cabe preguntarse si, para un hombre perteneciente a esa encrucijada cultural, como lo era Pablo, no habrá sido esta razón uno de los profundos motivos para su transformación interior.

Cierta o no la sospecha, hay algo que sigue siendo profundamente sorprendente: la facilidad con que los líderes del nuevo movimiento religioso, todos testigos presenciales y compañeros de camino del maestro, dieron por buena la revelación personalísima (*su Evangelio*) que Pablo, perseguidor de los cristianos y advenedizo, afirmaba haber tenido. Si de algo se preció siempre fue de que *su Evangelio (es decir su personal conocimiento de la revelación de Cristo)* no lo había recibido de boca de hombres, así fueran éstos testigos de primera línea, sino directamente de Dios:

> This is a remarkable statement, and it underscores the importance Paul placed upon his own personal experience in coming to his new persuasion. But it cannot be the whole story because Paul certainly knew about the Christ myth before he had his revelation. It was the Christ-myth that he had been fighting against and, on another occasion, would say that he had received [...] Thus [...] Paul said both that he did and that he did not receive the gospel by learning it from others. This should not he a problem for us, as long as we see that Paul's insistence about the revelation being directly form God was his way of underscorin the importance of his own change of view. It was a personal "seeing" that the Christ myth was "true".[11]

[10] B. Mack, *op. cit.*, p. 102.
[11] *Idem.*

Todo parece indicar que la credibilidad de Pablo ante la comunidad y, especialmente, ante sus líderes (o pilares, como a él gustaba llamarlos) se confirmó por tres elementos básicos: su tranformación personal, su proselitismo entusiasta y su carisma personal.

Sin embargo, fue la crisis surgida en torno a la universalidad-etnicidad lo que puso a Pablo en el plano de los apóstoles, es decir en la primera línea del liderazgo cristiano de los inicios. Esta tensión ya se vivía, de algún modo, en las congregaciones judías de la diáspora antes de la expansión del cristianismo; pero los progresos habían sido escasos. Desde luego que había cierta categoría de misioneros judíos que lograban atraer al "temor de Dios" a los paganos y hacerlos judíos *de corazón*... aceptando, incluso, la circuncisión. Pero en los centros más importantes del poder rabínico no había disposición para aceptar que la fe y la circuncisión fuesen suficientes para hacer de los prosélitos "verdaderos hijos de Abraham".

El peso de la tradición

De hecho, en los primeros movimientos de expansión del cristianismo todos dieron por supuesto que la nueva propuesta tenía que ser ofrecida a la casa de Israel. Pero colonias judías había por todas partes: eran los judíos de la diáspora. *Jerusalén y las colonias judías de la diáspora* representan, todavía dentro del universo judío, los dos polos culturales en tensión como opciones diversas de expansión del cristianismo en los primeros años. En realidad, la primera división organizativa entre *los doce* y *los siete* no parece ser otra cosa que una distribución especializada del universo judío de cara a su cristianización. En realidad, Pablo se encontró a los paganos buscando a los judíos dispersos por el entorno mediterráneo. La acogida de la nueva propuesta religiosa por parte de los paganos desbordó las hipótesis iniciales de Pablo y lo sorprendió tanto como a Pedro, si es que concedemos alguna credibilidad al episodio de la casa del romano Cornelio, tal como se relata en *Hechos de los apóstoles* 10. En síntesis: Jerusalén y la diáspora representan, respectivamente, un espacio limitado por el estrecho cerco étnico y cultural judío. Pero en el primer caso, además, geográficamente cerrado; mientras que, en el segundo, el judaís-

mo se había hecho cosmopolita, se mostraba a los paganos y, en algunos casos, hasta lograba algunos prosélitos con los cuales no se sabía muy bien qué hacer en las escuelas rabínicas de Jerusalén.

Pero fue en la diáspora donde Pablo, transformado ya en apóstol-enviado de Cristo, encontró a los paganos. En muchos de los pasajes de sus cartas en que relata esta sorprendente acogida que los gentiles daban a la propuesta cristiana, se trasluce una cierta dialéctica de consuelo ante el desengaño que la tenaz resistencia judía le representaba. Superada la sorpresa, viene el replanteamiento teórico sobre el carácter universal del nuevo camino. El dilema no implicaba tan sólo una cuestión de rutas geográficas; lo que estaba en debate era, ni más ni menos, que el carácter humanamente universal o étnicamente particular de la propuesta de Jesús de Nazaret. Las tendencias quedaron definidas en los quince años siguientes a la muerte de Cristo:

• Jerusalén y sus áreas de influencia representaban un cristianismo primordialmente para judíos y dispuesto a extender la tolerancia hasta aquellos no étnicamente judíos que estuviesen dispuestos a someterse al yugo de la Ley de Moisés para tener acceso a la nueva religión.

• Los judíos de la diáspora representaban a aquellos que habían crecido bajo el efecto de la intensa aculturación experimentada por los pueblos que quedaron bajo la influencia de la gran expansión helenística registrada a partir del efímero imperio macedónico. Beneficiados con una educación más cosmopolita y con una convivencia intercultural cotidiana, constituían, en principio, una población mentalmente más abierta. A ellos dirigió, en primera instancia, su predicación Pablo. Los hechos se encargarían pronto de deshacer el supuesto de su mayor capacidad de acogida del nuevo credo.

• Pero el mundo grecorromano de Asia Menor y del Mediterráneo era mucho más complejo que esos dos grupos de judíos de aquí y de allá. Grecia, Roma, Egipto, Persia y los componentes orientales que integraron el pensamiento helenístico a partir de las conquistas de Alejandro Magno son sólo algunos de los ingredientes incluidos dentro de la categoría judía de *los gentiles*. Por eso, las tesis del Apóstol de los Gentiles (como le gustaba llamarse a Pablo) sólo podían entender su misión desde el postulado de un cristianismo en que cabían todos los pueblos y culturas.

La definición sobre cuál de estos entornos era el destinatario del Evangelio representará la primera crisis de crecimiento, expansión y organización para la nueva religión. Es su primera metamorfosis, en que se pone a prueba la imaginación y la intuición de los primeros dirigentes del cristianismo. En la disputa, según nuestra hipótesis central, se jugaba la posibilidad futura de que el cristianismo pudiese configurar ideológica y organizativamente un universo cristiano y ser el sustento conceptual de un imperio con pretensiones políticas y teológicas realmente universales.[12] El escenario de esta primera gran contienda teológica que, con el correr del tiempo, resultó ser de consecuencias históricas fue el Concilio de Jerusalén (entre 48 y 49 d.C.).

Con frecuencia se ha dado la falsa impresión de que el primer conflicto doctrinal y estructural del cristianismo planteado en el Concilio de Jerusalén era algo tan simple como la discrepancia de dos figuras relevantes (Pablo y Santiago) y el arbitraje de una tercera (Pedro); lo sorprendente fue que la asamblea parece haber dirimido el asunto en favor del advenedizo. Pero no podemos olvidar que las fuentes que recogen el episodio pertenecen ambas a los círculos de influencia paulina: la carta del propio Pablo dirigida a los Gálatas y el libro de los *Hechos de los apóstoles* escrito por Lucas, discípulo y admirador de Pablo.

No obstante la mencionada impresión, muchos datos —extrabíblicos pero también pertenecientes a las primeras fuentes cristianas—, nos pintan un panorama muy diferente: la mayor parte de las rutas de expansión del cristianismo durante los siglos I y II son de influencia judaizante. De hecho, la gran corriente de emigración judía hacia fuera de Palestina (diáspora) se produce entre

[12] Ésta es la razón de que la religión judía se encuentre estructuralmente imposibilitada para configurar una gran civilización y ser el sustento ideológico de un universo judío: sus contenidos esenciales han quedado atrapados en limitaciones étnicas excluyentes. El judaísmo quizás pueda alcanzar a convivir y coexistir con los otros pueblos, pero nunca a integrarlos, simplemente porque no caben en su cosmovisión ni en su interpretación de la historia. Por esta razón —y en esto se comporta como todas las religiones étnicas de América y África— el judaísmo carece de impulso proselitista. No tiene sentido: en el judaísmo ya están los que tienen que estar. El cristiano y el musulmán aspiran a un mundo cristiano o islámico; el judaísmo no parece haber formulado nunca su pretensión de una sociedad o un mundo judíos. Es impensable, por ejemplo, en la actual transformación de la composición religiosa de México, que un rabino llame a nuestra puerta para invitarnos a asistir a la sinagoga. En todo caso, no parece que sea sobre el plano religioso donde el judaísmo de nuestros días quiera construir su influencia en la era de la globalización.

Alejandro Magno y el gobierno del emperador Claudio (336 a.C.-54 d.C). En el siglo I d.C., entre 5 y 6 millones de judíos vivían en la diáspora.[13] En general estas comunidades numerosas (en algunas ciudades alcanzaban hasta el 15 por ciento de la población) habían encontrado formas de adaptación (y a veces de autonomía) que, posteriormente, sirvieron de modelos y canales para la implantación del cristianismo. Por consiguiente, nada tiene de sorprendente el que los apóstoles, judíos provincianos observantes, se aferrasen a la estructura religiosa y cultural judía de la diáspora, en la implantación y organización de las primeras comunidades cristianas. ¿Qué otra cosa tenían a la mano si Jesús les había dejado un ideal y no una estructura? Los datos así parecen confirmarlo:

a) Al ver aproximarse la crisis que culminaría en la caída y destrucción de Jerusalén en el año 70, los cristianos se refugian, tanto del nacionalismo exacerbado como de la inminente destrucción por parte de los romanos, en la ciudad de Pella (probablemente entre 66 y 67). De ahí regresan posteriormente a Jerusalén y continúan con su estilo tradicional, organizados en una comunidad, según el historiador Eusebio de Cesarea, exclusivamente integrada por fieles hebreos, algunos de los cuales eran parientes de Jesús. Según las fuentes, esta comunidad, heredera del primer núcleo judaizante de Santiago, se prolonga al menos hasta mediados del siglo II.[14]

b) La implantación del cristianismo en Egipto está ligada a la expansión de la Iglesia de Jerusalén y su tradición. Probablemente la escasez de datos sobre esta y otras misiones se debe a que los únicos viajes misioneros relatados en las fuentes oficiales que han llegado hasta nosotros (Nuevo Testamento) sólo recogen las misiones de Pablo entre los paganos. Pero hay razones documentales y estructurales que conectan el cristianismo egipcio con Jerusalén: los dos apócrifos generados en Egipto (*Evangelio de los egipcios* y *Evangelio de los hebreos*) son de inconfundibles rasgos judaizantes. Y san Jerónimo brinda elementos de la organización de la comunidad egipcia que son similares a los de Jerusalén.[15]

[13] Meeks, *op. cit.*, p. 63.
[14] *Nueva historia de la Iglesia*, t. I, Madrid, Cristiandad, pp. 88-89.
[15] *Ibid.*, p. 89.

c) El cristianismo arameo también tiene una ascendencia que lo relaciona con Palestina. También en este caso, Eusebio de Cesarea da cuenta de la presencia de comunidades cristianas desde fines del siglo I. El primer rey cristiano de Edesa gobierna entre 179 y 186. Desde el punto de vista cultural, la celebración de la pascua la realizaban según el esquema palestino. La evangelización primera de Edesa se relaciona, según Orígenes y Eusebio, con el apóstol Tomás, cuya tumba se veneraba en Edesa en el siglo IV. Pero son los textos apócrifos el *Evangelio de Tomás* (siglo II) y las *Odas de Salomón* las más importantes evidencias de la teología palestinense en Edesa.

d) Otra ruta por la que discurrió una primera cristianización palestina es la que llevó a la nueva religión más allá del Tigris, concretamente en Adiabene. La *Crónica de Arbela* (siglo VI) parece digna de crédito al respecto.[16] El hecho de que toda la lista de obispos que se suceden en dicha Iglesia durante el siglo II lleven nombres judíos refuerza la hipótesis de su origen palestino.

e) Más difícil de documentar parece ser la persistente tradición de la evangelización de la India por parte de santo Tomás. Según Eusebio, Panteno, misionero judeocristiano, se hizo cargo de una misión por esas regiones y encontró allí un *Evangelio de Mateo* escrito en caracteres hebreos. Otra tradición relaciona el cristianismo de la India con Bartolomé quizás como una prolongación de la evangelización de Arabia.

Este panorama general de las rutas de expansión del cristianismo en los primeros años nos obliga, por un lado, a ser cautelosos con la imagen excesivamente propaulina que los *Hechos de los apóstoles* nos dan de la misión cristiana y, por otro, nos permite calibrar la significación trascendental y un tanto sorprendente del triunfo de las tesis de Pablo en el Concilio de Jerusalén. Sorprendente porque, considerados los datos que hemos enunciado, Pablo estaba en franca desventaja en aquel Concilio y su intuición universalista era una ruta realmente minoritaria. Pero fue el portavoz de las tesis del futuro.

La práctica de los primeros años de la Iglesia se encargará de dilucidar este dilema entre la universalización o el exclusivismo

[16] *Ibid.*, p. 91.

judío por caminos que no quedaron a salvo de tensiones y conflictos. Elementos importantes de este recorrido son los siguientes:

a) Los líderes de la nueva religión, como ejecución natural de la misión recibida en Pentecostés, se dirigen *fuera de Judea* y en esta salida tienen un rol preponderante los judeocristianos helenistas según las fuentes (*Hech* 8, 4-40; 9, 43; 11, 19).

b) El gesto de significación verdaderamente paradigmática por el que Pedro bautiza a la familia del oficial romano Cornelio, quien, aunque vivía *a la judía*, era de origen pagano (*Hech* 10, 1-11) es tomado como pauta que impulsa *la acogida de los paganos* dentro de la nueva religión.

c) En el interior de la elemental organización incipiente se configuran varias corrientes con actitudes diversas respecto a la relación entre cristianismo y cultura:

"Los doce" y "los siete", como dos grupos de liderazgo complementario. "Los doce" son los apóstoles y colaboradores del primer momento y de extracción étnica y cultural judía; "los siete" constituyen una segunda línea organizativa derivada de los doce para la atención específica de los judíos helenizantes. Ellos mismos representan a lo étnicamente judío y culturalmente griego. Es interesante constatar que el binomio evangelio-cultura sea un factor de una diversificación organizativa tan temprana. No perdamos de vista el hecho de que ese factor fue una medida adoptada para capacitar a la nueva religión con el fin de superar el cerco étnico que la Iglesia de Jerusalén deseaba mantener.

Jerusalén y las colonias judías de la diáspora representan los dos polos culturales en tensión como opciones diversas de expansión del cristianismo en los primeros años. El dilema no implicaba tan sólo una cuestión de rutas geográficas; lo que estaba en debate era, ni más ni menos, que el carácter humanamente universal o étnicamente particular de la propuesta de Jesús de Nazaret. Jerusalén y sus áreas de influencia representaban un cristianismo primordialmente para judíos y dispuesto a extender la tolerancia hasta aquellos no étnicamente judíos que estuviesen dispuestos a someterse al yugo de la Ley de Moisés para tener acceso a la nueva religión. Los judíos de la diáspora representaban a aquellos que habían crecido bajo el efecto de la intensa aculturación experimentada por los pueblos que quedaron bajo la influencia de la gran expansión helenística registrada a partir del efímero imperio

macedonio. En síntesis: Jerusalén y la diáspora representan, respectivamente, un cristianismo limitado por el estrecho cerco étnico y cultural judío o un cristianismo en que caben todos los pueblos y culturas. En la disputa, según nuestra hipótesis central, se jugaba la posibilidad futura de que el cristianismo pudiese configurar ideológica y organizativamente un universo cristiano y ser el sustento conceptual de un imperio con pretensiones políticas y teológicas realmente universales.[17]

La usurpación de la exclusiva

Sólo con el tiempo pudo apreciarse que la conversión de Pablo de Tarso tan espectacularmente narrada en los *Hechos de los apóstoles* (*Hech* 9, 3-8) no era sólo un triunfo del proselitismo de los primeros momentos sino un factor decisivo en el primer proceso de reconfiguración teológica del cristianismo y de los nexos entre la nueva religión y la cultura griega.

K. Rahner, uno de los más prominentes teólogos católicos de este siglo, sostuvo que el acto más audaz y de consecuencias más trascendentales para el futuro de la presencia del cristianismo en la historia, en los primeros diez años siguientes a la muerte del nazareno, fue la superación del cerco étnico que el cristianismo había heredado de la tradición judía. Según ese autor, el comportamiento del mismo Jesús, aunque ofrecía algunos elementos que permitían tomar esa dirección, no entregaba evidencia suficientemente inmediata sobre su voluntad explícita de universalismo.[18]

De hecho, la vida del maestro, en términos generales, había sido la de un judío observante a quien se le veía por las sinagogas, cumplía con el templo y respetaba la ley... aunque, es cierto, siempre tuvo problemas por posponer sinagogas, templo y ley en beneficio del hombre. También es verdad que, ocasionalmente, favoreció a los paganos que, con fe, buscaron sus favores. Incluso llegó a ponerlos como ejemplo de fe religiosa ante su auditorio judío (*Luc* 7,

[17] Véase n. 12.

[18] K. Rahner, "Una interpretación teológica a fondo del Concilio Vaticano", en *Revista Razón y Fe*, núms. 980-981, septiembre-octubre de 1979, Santander (España).

9; 10, 27; 17, 18). Pero todo esto podía tomarse como algo esporádico y no esencial a las intenciones del profeta fundador.

Independientemente de las benignas interpretaciones incluyentes que algunos rabinos formulaban en favor de aquellos extranjeros que simpatizaban con el judaísmo, en el corazón mismo de la sinagoga, todos los no judíos se consideraban gentiles. *Ser judío implicaba ser descendiente de Abraham.* ¿Fue este "cerco étnico" insalvable en el judaísmo de su tiempo, un factor desencadenante en el proceso de conversión de Pablo de Tarso que se sintió irresistiblemente cautivado por las posibilidades universalistas del mito de Cristo? Burton L. Mack resume con gran acierto esto que puede considerarse tanto la descripción del proceso social que implica el nacimiento del mito cristiano como las rutas de una transformación personal:

> In this arena, Paul's particular contribution was to turn the Christ myth into a proclamation. When the Jesus people first entertained the Christ myth, it was not intended as a proclamation to the rest of the world. It was their own myth of origin, their way of justiyin what they had become as a gruoup that had been attractive for other reasons. Paul must have understood that. When he tumbled to it logic, however, Paul coud not resist seeing the Christ myth, not only as a justitication for including gentiles within the Christian congregations of Israel, its original and essential rationale, but as a charge to set abourt expandign the very borders of Israel to include all gentiles. He construed his conversion as a call to become a missionary for this new gospel and that resulted in the notion thad the Christ myth should be taken to other people and places, that is should be ploclamed, and that the message wold bring about the conversion of other gentiles. Gentiles were now to be summoned as wel as welcomed into the house ofo Israel. From Paul's Jewish point of wiew that was a very big ideal...
>
> Think of it! Gentiles did not need to be circuncised in order to sit at the same table with the saints.[19]

Evidentemente, esto era mucho más que solucionar el problema táctico de las sinagogas en la diáspora y su actitud ante los conver-

[19] Mack, *op. cit.*, p. 105.

sos; esto era liberar el concepto del *Dios de los Padres* del estrecho cerco étnico en que la tradición y la teología rabínica lo habían encerrado: era, además, la primera conceptualización integradora del género humano —en su pluralidad de razas, pueblos y culturas— en una misma unidad de naturaleza, dignidad y destino. La catolicidad religiosa arrastraba necesariamente a la universalidad humana. Volveremos sobre esta idea al tocar el punto de la teología de la historia. Este salto cualitativo en la comprensión de Dios y del hombre, que no era posible desde la teología rabínica, se convertía en *deber* en la nueva revelación recibida por medio del testimonio de Jesús de Nazaret y de su proclamación por parte de Pablo.

¿Qué había ocurrido? Podemos decir que esa reacción no era más que el efecto de la construcción del nuevo mito que se encontraba en pleno proceso. Un mito no es tan simple como un relato exitoso que *pega* en el imaginario colectivo. Un mito, ante todo, es un producto sociocultural en que el grupo condensa y reconoce los significados fundamentales de su pasado, el sentido de su presente y la única dirección significativa del futuro: por eso en los mitos la cultura reconoce no sólo su razón de ser —en su versión cosmogónica y antropogónica—, sino el sentido de su vida —versiones etiológicas. Según Mack, todo esto ocurrió en el cristianismo durante sus primeros cuatro siglos que culminan con el binomio Constantino-Teodosio y la consolidación de la categoría imperio cristiano. Pero, mientras tanto, fue necesario hacer muchas cosas, y en el momento inicial de esa tarea ardua Pablo de Tarso fue una pieza fundamental.

Por lo pronto, el nuevo movimiento religioso y social necesitaba poseer profundidad histórica en las tradiciones judías de las que había nacido; era necesario unificar el sentido del pasado en función de la significación del presente:

> Rhyme and reason may be superimposed, however, in the interest of borrowing some of the luster of the past for the present shape of the society. When that happens, we can begin to speak of an epic. Epic is a rehearsal of the past that puts the present in its light. Setting the present in the light of an illustrious past makes it honorable, legitimate, right and reasonable. The present institutions is then worth celebrating. Naturally, both the past and the present

may be highly romanticized or idealized for epic is myth in the genre of history.[20]

Sin poner en duda la función religiosa y social que desempeñó la épica en la experiencia judía y en los inicios del mito cristiano, no podemos pasar por alto nuestra discrepancia antropológica con la secuencia, excesivamente simplificada, desde el punto de vista de lo que es el dinamismo cultural, que señala Mack entre épica y mito. Ni toda épica se condensa en un mito ni todo mito tiene una versión épica. Por ejemplo, la principal redacción de la épica israelita parece que tiene lugar, sobre todo, por la acción del grupo de autores que se reúnen en torno a la reforma de Josías y el acontecimiento del descubrimiento de la Ley en el Templo (siglo VII a.C). Toda esa intensa producción literaria conocida por los especialistas como obra deuteronómica llegó mucho después que el gran mito del éxodo, de la Pascua y de la conquista hubiesen aglutinado una nueva cultura en medio de tensiones, contradicciones y transformaciones. Pero estas precisiones, a nuestro juicio necesarias, en nada desmerecen la acertada visión del autor en relación con la formación del mito cristiano.

El universalismo había que construirlo a partir del alcance teológico de la muerte de Cristo. Por eso, sólo con el tiempo pudo apreciarse que la conversión de Pablo de Tarso, tan espectacularmente narrada en los *Hechos de los apóstoles* (*Hech* 9, 3-8), no era sólo un triunfo anecdótico del proselitismo de los primeros momentos, sino un factor decisivo en el primer proceso de reconfiguración teológica del cristianismo y de la relación entre la nueva religión y la cultura griega. En esa reconfiguración, postulamos, Pablo pone las bases para lo que el cristianismo aportará a la génesis de Occidente entendido como construción histórica y sociocultural: "The Christian combination of Jewish synagogue and Greek school, which took the form of small cells on the model of the Hellenistic fellowship [...] apparently produced an arena for unheard of social experimentation and a forum for the display and discusion of very avant-gard ideas. The Christ cult was nor a worshiping community with an ortodox creed. It was a social sapce for those who wanted to create a brave new world".[21]

[20] *Ibid.*, p. 14.
[21] *Ibid.*, p. 105.

Los primeros pasos de la helenizacion del cristianismo

Está suficientemente establecido que, entre los años 36 y 37, Pablo de Tarso se hace cristiano, después de haber participado activamente en la primera persecución sangrienta de los poderes de la sinagoga contra la nueva religión (*Hech* 8, 1; *Gal* 1, 11-24); de hecho, todo indica que fue él mismo quien presidió, quizás como testigo legitimador del acto, la primera ejecución de un cristiano por razones de heterodoxia *judía*. Esteban, el ajusticiado, pertenecía a "los siete"; ese grupo helenizante que se mostró tan activo en las primeras acciones de proselitismo cristiano.

Inmediatamente después de su conversión (37-38) aparece Pablo en Damasco y en lugares próximos de la región conocida como Arabia Nabatea predicando tanto su experiencia de conversión como sus nuevas convicciones (*Hech* 9, 30 y *Gal* 1, 21). En los años 43 y 44, asociado a otro predicador de la misma extracción helenizante, Bernabé, se dedica febrilmente a consolidar la comunidad organizada en Antioquía con una proporción superior de cristianos incircuncisos (*Hech* 11, 22-26). Con Bernabé, pertenece al grupo de cinco personas dirigentes de esa comunidad que alcanzó un rango de ejemplaridad y en la que, por primera vez en la historia, los seguidores de Jesús de Nazaret, identificados por los demás como la *secta del camino*, empezaron a llamarse *cristianos*.

Es sorprendente, y en muchos aspectos inexplicable, el rápido ascenso de la autoridad de Pablo en la nueva religión, teniendo en cuenta que no pertenecía a los testigos oculares de Jesús y que, para colmo, había sido perseguidor encarnizado. A pesar de todo, está fuera de duda que Pablo, después del propio Jesús, es la personalidad dominante en los inicios del cristianismo: "Esta persona, un intelectual judío llamado Pablo, domina tan ampliamente en las páginas del Nuevo Testamento que lo que él llamó *su evangelio* sirvió a la iglesia cristiana como definición de la nueva religión".[22]

Esta influencia, que se antoja excesiva para algunos especialistas, se pretende revisar a la luz de otros supuestos que, aunque presentes en el proceso de formación del cristianismo, cumplieron un papel mucho más discreto. Es posible que el ejercicio de revisión

[22] *Ibid.*, p. 100.

resulte exitoso; mucho más difícil —si es que fuera útil— será rehacer la historia de estos 2 000 años de cristianismo y Occidente sin contar con la influencia decisiva que ejerció la primera sistematización del pensamiento cristiano producida por Pablo y dotada de un peso de autoridad incuestionable por la tradición posterior.

Ya sea por la gran cantidad de adeptos no judíos que había entre los cristianos de Antioquía o por la presencia frecuente de Pedro en esa comunidad, empezó a tomar forma, en dicha ciudad, una cierta tensión en los vínculos entre los dos tipos de extracción cristiana. El tema en disputa: la obligatoriedad de la ley judía para los cristianos provenientes del mundo helénico; aunque, más allá de la formalidad leguleya, lo que estaba en juego era si el creyente cristiano se salvaba por Jesús sólo o, también, por las observancias judías. El centro judaizante de esta tensión fue la comunidad de Jerusalén que había perdido su primer líder —el apóstol Santiago, conocido como el de Zebedeo— en la persecución desatada por Herodes-Agripa I. Suele ubicarse el momento culminante de las tensiones internas, cuando el apóstol Santiago es remplazado como jefe de la comunidad cristiana de Jerusalén "por un pariente de Jesús que también tenía el nombre de Santiago y que después de la resurrección se había adherido a los apóstoles, como otros miembros de la familia de Nazaret", y que gozaba, por su parentesco privilegiado, de una gran autoridad[23] a juzgar por el testimonio de las fuentes (*Hech* 12, 17; 21, 18; *Gal* 1, 19; 2, 9, 12). El conflicto se mantiene en estado latente por un tiempo.

Entre los años 45 y 48 se ve a Pablo en un gran viaje proselitista que lo lleva a Chipre y varios lugares del sur de Asia Menor (Perge de Panfilia, Antioquía de Pisidia, Iconio, etcétera, según *Hech* 13, 4-12). *Parece que la táctica de llegar con la nueva oferta a las comunidades judías de la diáspora no dio buenos resultados y ello obligó a Pablo y a su equipo a redefinir sus metas: ¡evangelizar a los paganos!* (*Hech* 13, 46). En este momento es cuando el cerco étnico y cultural judío queda desbordado. Los resultados fueron espectaculares y crece el entusiasmo de aquellos predicadores tal como dan cuenta de regreso en Antioquía. Pero el cambio de táctica misionera implicaba una ruptura ideológica con el judaísmo que, vista desde Jerusalén, podía considerarse como un

[23] G. Auzou, *La tradición bíblica*, Madrid, Fax, 1961, p. 400.

atentado contra el mismo cristianismo cuya matriz judía era tan obvia para todos.

De hecho el problema produce una seria agitación en los ánimos de los dos bandos hasta el punto de poner en peligro las relaciones internas de la incipiente organización. La situación que reflejan los documentos es realmente seria (*Hech* 14, 27; 15, 1-2) y la cuestión que está en litigio parece ser decisiva para todos. Es posible pensar que, al calor de este conflicto en torno a las relaciones del cristianismo con las culturas, haya tenido lugar la primera sistematización que, en el nivel de la toma de posición personal, Pablo se ve obligado a hacer ante la fe de sus padres y de su infancia. En muchos lugares de sus escritos se perciben ecos de esa especie de agonía personal que se prolongó más allá de la explosión de su conversión. Si desde un punto de vista teológico el paso del judaísmo al cristianismo se escenifica en la definición de Jesús como impostor o como mesías, desde el estricto punto de vista de la presencia de la religión de Moisés en la historia posterior de Occidente y del mundo, en la "crisis cristiana" parece haber partido el último tren en que el judaísmo podría haber salido de su cerco étnico; el mismo hecho, visto desde la autocomprensión de la naciente religión, significaba dilucidar su naturaleza de religión étnica o religión universal. Ganó la universalidad y el cristianismo emprendió su propio camino. Esta universalidad será el perfil propio de la obra y del pensamiento de Pablo que pasará a la historia del cristianismo como el Apóstol *de las Gentes* (y los *gentiles* eran todos los no judíos). Pablo recogió en su *Carta a los romanos* la tragedia interior que vivió al ver a su pueblo de origen quedarse fuera de la nueva economía de salvación que daba inicio con Jesucristo (*Rom* 9, 1-5; y 10, 1-4). El antiguo pueblo elegido quedaba atrás y un nuevo pueblo elegido, constituido por todas las naciones y razas que entrasen al cristianismo, iba a ser el portador de las promesas.

La querella sobre la universalidad del cristianismo tiene su cumbre en el Concilio de Jerusalén (año 49), donde Pablo expone sus tesis del "Evangelio para los paganos" ante los jefes del movimiento, las cuales son aceptadas expresamente tanto por Pedro como por Santiago, representante de la corriente judaizante.[24] Des-

[24] Hay indicios de que también el apóstol Juan pertenecía a los judaizantes (*Apoc* 2, 14.20), aunque no se menciona en relación con el Concilio de Jerusalén, quizás porque su ruta misionera le lleva por otros rumbos: Frigia occidental y el litoral asiático. Véase

pués de las discusiones habidas, algo parece quedar claro: las observancias rituales y éticas judías quedan superadas y los cristianos que quieran seguir cumpliéndolas deben saber: a) que no son ellas las que portan la fuerza de la salvación de Jesús y b) que las mismas observancias no tienen ningún carácter preceptivo para quienes, por provenir de otra tradición cultural, no deseen regirse por ellas. En teoría y formalmente, el problema había quedado zanjado pero la misma profundidad de lo que estaba en juego se demuestra por el rebrote que tuvo el litigio en Antioquía, plaza que, de algún modo, se disputaban las tres tendencias de Pablo, Pedro y Santiago. El relato que Pablo conservó del incidente (*Gal* 2, 11-21) indica hasta qué punto la universalidad del cristianismo fue la batalla que mantuvo a Pablo ocupado toda su vida. Dilucidado el problema, Pablo emprende un segundo viaje proselitista el mismo año (49-52): tiene éxito en Éfeso, Siria, Cilia, Licaonia, Galacia, Filipos (Macedonia), Tesalónica, etcétera. Fracasó rotundamente en Atenas (*Hech* 17, 16-34), en donde no fue suficiente su esfuerzo para revestir de racionalidad filosófica el absurdo de un *salvador crucificado*. En cambio tuvo gran fortuna en Corinto, que también era un importante centro de ideas filosóficas y religiosas. Por la duración de la permanencia (18 meses), como por lo que nos ha dejado en sus cartas, se puede decir que Corinto representó para Pablo una gran confrontación de la nueva religión con el cosmopolitismo griego:

> Era una de las ciudades más típicas del mundo grecorromano. Centro de importantes transacciones comerciales y de tráfico ininterrumpido, almacén de todos los productos de Oriente y Occidente, enorme ciudad cosmopolita, famosa, además, por los juegos ístmicos que se celebraban allí cada dos años, e igualmente un santuario dedicado a Venus que simbolizaba la corrupción moral llevada hasta el extremo y que proporcionaba a la ciudad la reputación de

Nueva historia de la Iglesia, t. I, pp. 85-87. Pero la persistencia por mucho tiempo de una comunidad cristiana judaizante (con un marcado milenarismo, en este caso) en Asia lleva a excesos que debe enfrentar bastante más tarde el mismo san Ignacio de Antioquía; de hecho será en este ambiente influido por Juan en donde se rechazará más fuertemente la herejía nicolaíta (*Apoc* 2, 1-8) que después deriva en el primer gnosticismo y que rechaza radicalmente al Antiguo Testamento. Todo esto pone de manifiesto hasta qué punto el salto a la universalidad del cristianismo fue una batalla crucial en la configuración definitiva de la nueva religión.

ser la capital de las malas costumbres, Corinto tenía además todas las características culturales y religiosas de la época, con sus círculos filosóficos, sus asociaciones religiosas, sus ambientes de "gnosis", sus misterios iniciáticos...[25]

Probablemente fue su actividad en Éfeso y en Corinto la oportunidad más clara y prolongada en que Pablo tuvo que enfrentar la definición de los conceptos cristianos en relación con las categorías griegas vigentes y avanzar en lo que, en su pensamiento, se empezaba a esbozar como los primeros elementos de la cosmovisión cristiana. Es en estos momentos de su vida cuando parece realizar los mayores esfuerzos por articular la preeminente significación soteriológica de Cristo y ciertos elementos de la cosmovisión griega (*Ef* 2, 16-23; 6, 10-13; *Col* 1, 15-20), colocados ya dentro del dinamismo de la dialéctica cristiana de contraposición entre hombre nuevo y hombre viejo, espíritu y carne, luz y tinieblas, etcétera. Pero nótese que no niega la consistencia ontológica de esos elementos "terrestres y celestes"; simplemente los asume y los ubica en la nueva cosmovisión cristiana que está diseñando.[26]

Sin embargo, no debe pensarse que, como resultado de la polémica entre helenizantes y judaizantes, los griegos bautizados entraban al cristianismo sin rupturas. La conversión implicaba necesariamente dejar atrás la religión de la polis... y entrar en una nueva normatividad ética. Pocos textos de Pablo recogen tan completamente como el de *Efesios* (4, 17-5, 20), todo lo que el cristianismo tenía de novedad y de ruptura en los medios helenistas, aunque también hay otros (*Col* 2, 16-23; 3, 5-4, 1; *Fil* 4, 8-9).

[25] Auzou, *op. cit.*, p. 404.

[26] Parece claro que los esfuerzos de Pablo por compaginar pureza doctrinal y contemporización con la cultura griega no siempre estuvieron a salvo de ciertas formas sincréticas. Así se refleja en *Hech* 19, 18-19, donde parece indicar que en Éfeso, la gran sede cosmopolita de Artemisa (mucho más próxima a Cibeles —madre de los dioses, de la vegetación y del amor— que de la Diana cazadora griega), el cristianismo se encontró no sólo con el panteón griego sino con las religiones de los misterios provenientes del Oriente. También en la *Carta a los Colosenses* se pueden apreciar elementos de una formación sincrética pagano-judía que parece constituir un antecedente del gnosticismo. Algunos, como el propio Cerfeaux (*L'itinéraire spirituel de Saint Paul*, París, Du Cerf, 1966, p. 171), han llamado la atención sobre el hecho de que Pablo usa el término griego *embateuo* (que significa pasar el umbral de un santuario secreto para recibir la iniciación a los misterios), único en todo el vocabulario de los escritos del NT.

No obstante la ambigüedad persistente en el concepto de helenización del cristianismo y el alcance discreto que tuvo en lo referente a teología y ética, no es de despreciar la gran herencia de inculturación y libertad que Pablo dejó en los primeros treinta años de cristianismo:

a) El reconocimiento de la cultura grecolatina, en su conjunto, como humanamente válida aunque, como la judía, también insuficiente para tener acceso a lo sustantivo de la salvación cristiana. El "hombre nuevo" que renace con el bautismo y mediante la fe en Cristo representa claramente una real plusvalía ontológica respecto a cualquier forma previa de vivir la vida humana. Ésta es una convicción fundamental de Pablo.

b) La proyección prototípica de que, ante la fe (es decir ante Dios), todos los pueblos se encuentran en igualdad de condiciones que el hasta entonces pueblo elegido.

c) La inserción de categorías teóricas y organizativas netamente griegas: el término iglesia, como asamblea del demos (ciudadanos libres) en la cultura helénica, será el término por excelencia con que Pablo se referirá a la colectividad cristiana.[27]

Después de esta etapa intensamente organizadora y conceptualizadora, Pablo proyecta viajes misioneros hasta Roma e, incluso, España (*Hech* 19, 21). En el año 58 se atreve a regresar a Jerusalén y casi es linchado cuando fue reconocido, en el Templo, por los integristas judíos. El incidente, la consiguiente acusación y la lentitud burocrática romana le significaron dos años de cárcel sólo superados gracias a la apelación al César a que recurrió Pablo haciendo gala de su condición de ciudadano romano ante el procurador Festo. En el año 60 es trasladado a Roma, en donde pasa dos años de libertad vigilada (61-63) en estrecha relación con la comunidad cristiana ya establecida en esa ciudad (*Ef* 6, 21; *Col* 1, 1, 7). Concluida su causa judicial, todavía viaja a Jerusalén; al poco tiempo regresa a Roma y muere allí, durante la persecución de Nerón, en el año 67.

[27] En algunos textos relacionados con las misiones de Pablo todavía se pueden apreciar los dos sentidos de *Iglesia* que tenían que tener en cuenta los cristianos del medio griego (*Hech* 19, 23-40).

El cristianismo como culminación de la historia

Pablo, el hombre que había dejado una experiencia religiosa atada a los condicionamientos étnicos de la cultura judía y había apostado por el universalismo cristiano, tuvo que enfrentar la necesidad de definir una teología de la historia que, por un lado, integrase el Antiguo Testamento y la misión del pueblo judío, y, por otro, construyese un nuevo sentido en que todas las culturas y todos los pueblos pudiesen encontrar un espacio de realización. Esa teología de la historia será decisiva para la configuración de la conciencia de Occidente. Se puede decir, incluso, que éste es precisamente el misterio o secreto que Pablo cree que le ha sido revelado en forma especial a él: el sentido universal y unitario que la historia y todas las "historias" de los pueblos adquieren desde el hecho cristiano (*Ef* 1, 9-13; 18-22).

A continuación, seguiremos los pasos a los elementos centrales del pensamiento de Pablo que, con el correr del tiempo y bajo la acción de factores decisivos que determinaron la formación de Europa, pasaron a formar parte de niveles muy profundos del imaginario de Occidente.

La teología de la historia universal

Pablo sitúa el acontecer humano en una clara perspectiva lineal según la cual la historia se inicia con la creación, decae con el pecado de Adán, se regenera con la muerte de Cristo y camina hacia su consumación y plenitud en la Segunda Venida de Cristo que, de este modo, es el punto omega de la Historia de la Salvación. La historia humana se ha transformado, por gracia, en Historia de la Salvación que, dialécticamente, convive con la primera. San Agustín expresará este primer esquema en su tipología de "Ciudad de Dios" y "Ciudad terrena".[28] Éste es el camino de la

[28] K. Löwith, *El sentido de la historia*. Madrid, Aguilar. 1958. Refiriéndose a esta teología de la historia tal como san Agustín la sistematizó desde categorías platónicas y la transmitió a Occidente, dice así: "La sustancia de la historia del hombre, que es universal porque está unida y dirigida por un solo dios y a un solo fin, es un conflicto entre la *Civitas Dei* y la *Civitas Terrena*. Estas ciudades no son idénticas a la Iglesia visible y al Estado, sino dos sociedades místicas constituidas por dos especies antagónicas de hombres" (p. 243).

historia y su corriente de sentido. La peculiar interpretación de Pablo hizo que en sus escritos se reflejase la tensión de la conclusión inminente de la historia por la segunda venida de Cristo que él creyó que podría ver con sus propios ojos, a juzgar por sus cartas a los cristianos de Tesalónica (1 *Tes* 4, 13-5, 12; 2 *Tes* 2, 1-12). De hecho en Pablo encontramos la primera teoría de la historia que, diacrónica y sincrónicamente, engloba en un mismo *sentido interpretativo* a todo el acontecer humano, desde la aparición del primer hombre hasta el fin del mundo (*Rom* 1, 18-32). Quizás se debió a la proyección pretendidamente universal de la capital del imperio el que Pablo desarrollase en la *Carta a los romanos* su formulación más extensa y completa de su teología de la historia. De hecho, la amplitud de su horizonte alcanza incluso proporciones cósmicas al llegar a formular una cosmovisión que descansa en un Orden Integral, donde no sólo todos los pueblos y todos los tiempos humanos giran en torno a Cristo, como clave de sentido, sino que "la creación entera" (todo el cosmos) participa de la liberación de la esclavitud de la muerte espiritual del pecado (*Rom* 8, 19-21).

Pero esta visión lineal de la historia no sólo integra el cosmos y la humanidad como realidades totales, sino también la historia personal. Este punto lo desarrolla con ocasión de las preguntas que le dirigen los inquietos tesalonicenses:

> The Christian dead would not depart to have their place in the ancestral past of the traditional collective imaginations. They would instead have a future one that was linked with the future of the Christian mission itself. Thus the christian concept of eternal live was born: eternal live would be attained only at the end of time. The lord of the story would gather his children together, nor in Jerusalem, and not to form an earthly kingdom, but in some colmic realm of eternal bliss at the end of time [...] The Thesalonians, Paul said, were to "encourage one another with these words.[29]

Pero para Pablo la tensión entre naturaleza y cultura, cosmos y hombre, se resuelve en favor de este último. Es cierto que la naturaleza está plenamente inmersa en este "misterio de comunión inte-

[29] Mack, *op. cit.*, p. 112.

gradora" en que Pablo ve, repetidas veces, lo más original del *Evangelio* que a él personalmente se le ha revelado. De hecho, la naturaleza, que, en primera instancia, cumple un papel revelador para todos los pueblos y culturas (*Rom* 1, 19-21), también es susceptible de sujetarse a la violencia y someterse al pecado por parte del hombre que la arrastra a su propia condición de pecador; por eso, *la naturaleza entera gime como con dolores de parto en espera de la liberación*, es decir su regreso reintegrador al Orden de Comunión. Pero, en este regreso, la naturaleza está ligada a la suerte del hombre por estar supeditada a él. Estamos, probablemente, ante la primera interpretación unitaria, universal y ascendente de la Historia... donde también tienen un lugar el cosmos y la ecología.[30]

El sentido político de la salvación universal

Planteada su visión general de la historia humana, Pablo desciende al detalle de los procesos de incorporación a ese torrente de significación. El que *las historias* particulares —personales o colectivas— tengan sentido dependerá de su incorporación, por la fe, a ese único hecho generador de significado que tiene como centro la eficacia cósmica, histórica y social de la muerte-resurrección de Cristo. Esta *salvación* está ofrecida universalmente a todos los pueblos: se puede tener acceso a ella (como los paganos que adoptan la fe cristiana y se incorporan a la historia de salvación) o se puede salir de ella (como el caso del pueblo judío que, siendo el primer invitado, no ha querido reconocer a Jesús como Salvador). Sólo en el nombre de Jesús hay salvación (*Fil* 2, 5-9) para todo el que lo reconozca como Señor. Esta convicción que animó a Occidente durante toda la Edad Media y a la teología cristiana hasta nuestros días, fue el factor impulsor de toda la mística de conquistas materiales y espirituales que los estados cristianos emprendieron durante toda su historia. Paradoja múltiple: tan

[30] Cerfaux, *op. cit.*, p.111. El autor llama la atención sobre la diferente interpretación que Pablo tiene de la evolución hacia el monoteísmo en comparación con la posición del A.T.: mientras que en el libro de la Sabiduría se habla de un periodo primero de monoteísmo del cual se cayó en el politeísmo, Pablo, por el contrario, liga el monoteísmo y la degradación a la primera caída (*Rom* 5, 12).

convencidos estaban de la necesidad de salvar las almas como interesados en los beneficios de dominar sus cuerpos y de apoderarse de sus bienes.

Conquistar-cristianizar fue el único modo que Occidente conoció de incorporar a los bárbaros y a los infieles, independientemente del grado de desarrollo cultural que hubiesen alcanzado, a la *única historia humana significativa*: la historia de la salvación universal en Cristo. El poder de estos conceptos se tradujo, compulsivamente, en la cristianización enardecida de Europa continental, con Carlomagno, en el fervor de las cruzadas y en la conquista (para el rey y para Dios) de América. Compulsión militar, espiritual y económica por la que se iban incorporando nuevas tierras y pueblos al orbe y a la historia cristianos. De este modo se cerraba el círculo de poder que Constantino inició en el 312 d.C. al hacerse cristiano: el imperio se transformaba en cristiano y el cristianismo en ideología imperial. Desde entonces, la convicción cristiana de los soldados y la conciencia imperial de los misioneros fueron las acciones ordinarias por las cuales los pueblos fueron *salvados al ser conquistados* e integrados al *orbis christianus*. Esta convicción imperial de la civilización occidental y cristiana, arropada, en sus inicios, por deberes religiosos, sigue formando parte sustantiva de la identidad occidental en su relación con los otros pueblos y civilizaciones. No importa que la secularización haya alterado profundamente la relación religión-sociedad: las razones del poder no han cambiado.

La universalidad *antropológica* de la naturaleza humana[31]

La universalidad del señorío de Cristo tiene como consecuencia inmediata el reconocimiento de la universalidad de la naturaleza humana y de la igualdad sociocultural de todas las personas y pueblos ante la salvación. Para Pablo, después de haber constatado la entrada abundante de tantos paganos al cristianismo y después de haber luchado por sus tesis universalistas en el Concilio de Jerusa-

[31] Tomamos "antropología" en el sentido etimológico y filosófico más amplio, que no excluye a la moderna disciplina antropológica aunque tampoco se reduce a ella. Con esto queremos referirnos al fenómeno humano en el sentido más amplio y abstracto de naturaleza, sentido de su presencia en el mundo y destino.

lén, quedaba establecido que la nueva situación a la que se llegaba por el ingreso al cristianismo permitía formar parte de una fraternidad universal donde quedaban borradas la fronteras entre judío y pagano, hombre y mujer, esclavo y ser libre. Es precisamente esta reducción a la irrelevancia de las diferencias étnicas, sexuales y sociales en lo que se refiere a la valoración del ser humano lo que imprime a la nueva experiencia religiosa que discurría por las zonas marginales de las principales ciudades grecolatinas su mayor posibilidad de convocatoria a la universalidad. Esta relación estrecha entre el sentido teológico de la universalidad de la salvación y la dimensión sociocultural de la universalidad de la experiencia humana la refleja Pablo en forma ejemplar, en el contexto de su *Carta a los Gálatas*, teniendo como telón de fondo la polémica entre una religión étnica y otra con pretensiones de universalidad:

> Antes de la llegada de la fe estábamos encerrados bajo la custodia de la ley pero esperando la fe que tenía que manifestarse. Así la ley nos sirvió de pedagogo y guía hasta la llegada de Cristo para que obtuviéramos nuestra salvación por la fe. Pero, una vez llegada la fe, nosotros ya no estamos más bajo la autoridad del pedagogo. Porque todos vosotros sois ya hijos de Dios por la fe en Cristo Jesús. En efecto, todos vosotros, ya bautizados en Cristo Jesús, estáis ya revestidos de Cristo Jesús y, por tanto, ya no hay ni judío ni griego, ni esclavo ni libre, ni hombre ni mujer, porque todos vosotros sois uno solo en Cristo Jesús [*Gal* 3, 23-28].

Quizás una de las más ingeniosas construcciones teóricas de Pablo, al ritmo de la sistematización del mito cristiano, sea aquella que aparece en la *Carta a los Gálatas* cuando relativiza el *etnocentrismo* de la Ley de Moisés apelando a la universalidad de la promesa hecha a Abraham. Mack, por su parte, ha puesto brillantemente en evidencia el recurso lógico *ad hoc* y *ad hominem* con que Pablo logra sacar el último conejo de la chistera: aunque los cristianos no circuncidados no puedan reclamar condición alguna de "judíos" (por la Ley de Moisés), sí pueden sentirse hijos de Abraham y, por tanto, parte del "pueblo elegido" heredero de las promesas hechas a Abraham muchos años antes de Moisés. La trascendencia de esta conceptualización no deja lugar a dudas:

> It is the earliest recorded revision of Israel's history that tries to align the Christ myth with that history. It is the first systematic argumentation that the covenants foundational to Israel were set in anticipation of the coming of the Christ. It is the first elaboration of the Christ myth's logic that gentiles could belong to the people called Israel. And it documents the first serious effort to research the Hebrew scriptures as the way to support such a claim.[32]

Cualquiera que revise los textos que nos han llegado de este propagador del cristianismo sabe que Pablo no contemplaba siquiera la posibilidad de un Imperio Romano transformado en imperio cristiano; sus prisas apocalípticas no le dejaban tiempo para poder entrever una situación como la que verán hombres como san Agustín tres siglos más tarde. No obstante el apremio de los tiempos que corren, Pablo no escatima esfuerzos por dejar asentada la eficacia universal de la salvación en Cristo como la idea central de su teología y sociología cristianas, y en esta afirmación formula uno de los conceptos claves sobre los que se construye:

a) En primera instancia, el dinamismo difusor de la primera religión universalista y proselitista de la historia: el cristianismo.

b) El gran secreto que Pablo siente la misión personal de propagar, expresado repetidas veces como un llamado a la fraternidad y solidaridad universales, es decir de todos los pueblos (judíos y gentiles) y de todos los seres humanos (hombre-mujer, esclavo-amo, etcétera). Desde este punto de vista que privilegia lo que podría llamarse una teología de las relaciones sociales, presenta a Cristo como quien ha llegado a rescatar de la esclavitud a la humanidad para incorporarla a la fraternidad, siendo él "el primogénito de una multitud de hermanos" (*Rom* 8, 29).[33] A pesar de todo, a muchos intérpretes del primer teólogo cristiano, ha llamado la atención el contraste insoslayable entre su teología y su política. Pablo se muestra, por ejemplo, sumamente prudente frente a las

[32] Mack, *op. cit.*, p. 115.

[33] Estos principios, enunciados y practicados en el contexto de la cultura grecorromana, debían tener efectos contrastantes. Sin duda la obligación que se impone a partir del siglo II de dejar en libertad a los esclavos antes de recibir el bautismo, es efecto de esto. En un contexto totalmente diferente, la responsabilidad religiosa que el señor feudal sentía, en principio, por sus siervos, por paradójico que parezca y sea, tiene la misma raíz. Señor y siervo tendrían que presentarse ante el mismo juez y responder en cuanto a la misma ética.

estructuras sociales grecorromanas y muy en especial frente a la esclavitud. Su teología la declara abolida pero su política la asume sin cuestionarla. Todo parece indicar que, para Pablo, el proceso de transformación del mundo en Cristo es un movimiento centrípeto (mediante la entrada de los hombres y las estructuras sociales en el cristianismo) y no centrífugo (vía la salida hacia la sociedad para transformarla). ¿De nuevo nos encontramos con una proyección de su teología del fin inminente y de corto plazo a causa de sus esquemas escatológicos? ¿Será por eso que, luego de haber declarado que no hay diferencia entre esclavo y libre, en su carta a su amigo Filemón simplemente le pide que trate como hermano a su esclavo Onésimo que se había fugado y al que Pablo devuelve para que siga siendo su propiedad? Difícil encontrar otra ocasión más oportuna para asestar un buen golpe al régimen esclavista; de ese modo, Pablo hubiese podido sacar las consecuencias sociopolíticas de sus planteamientos teológicos sobre una humanidad reconciliada y solidaria "en Cristo" que ya había planteado:

> Lo que choca al releer las epístolas una vez más dirigiendo la atención sobre este punto es precisamente los esfuerzos de Pablo por hacer descubrir a sus lectores la dignidad humana [...] Desde el comienzo, Pablo conduce a una reforma interior. Concretamente, inmediatamente. En primera instancia en el seno de la comunidad cristiana, como a título experimental. Por el momento esta reforma se realiza con discreción total, sin ruptura con el orden exterior comúnmente aceptado. Esa reforma camina a pequeña escala, de persona a persona, en pequeños grupos cerrados. Lo que faltaba ante todo cambiar eran las relaciones recíprocas al interior de estos grupos.[34]

La fuerte escatología inculcada parece que impedía a las comunidades de Pablo prepararse mental y organizativamente para durar. Y los cambios estructurales, necesariamente, si se visualizan como proyecto, requieren una organización que confía en el tiempo.

De esta forma, la teología de Pablo, a nuestro juicio, pone los cimientos de la primera cultura que integra conceptualmente (con independencia de las vicisitudes sociohistóricas en que la idea será

[34] J. Paillard, *Réglement de comptes avec Saint Paul*, París, Du Cerf, 1966, p. 220.

propuesta o que la atraparán, manipularán, etcétera) la universalidad de naturaleza, dignidad y destino del género humano; esta cultura, puede suponerse, dotada de esta conceptualización de lo humano, estaba en particular preparada para, con el correr del tiempo, entender a la humanidad y al mundo como un todo y, por consiguiente, para erigirse con hegemonía sobre ellos. Creemos que, de esta forma, la antropología universalista desarrollada por Pablo es una de las claves de la génesis de Occidente.

La subjetividad y responsabilidad

Si aceptamos provisionalmente que la configuración de Occidente y especialmente del Occidente moderno tiene en el desarrollo de la subjetividad una de sus claves principales,[35] es necesario prestar atención al tratamiento singular que esta categoría recibe en el pensamiento de Pablo y la influencia que esa parte de su teología ejerce en el ethos y en la cosmovisión occidentales posteriores.

Estrictamente hablando, el inicio del proceso de formación de la subjetividad ética (si no filosófica) se puede rastrear en la teología del judaísmo precristiano, sobre todo en el desarrollo singular que dicha teología tiene durante el exilio en Babilonia. El destierro fue una experiencia en particular rica para replantear muchas de las categorías religiosas de la tradición judía. En esta misma obra, el trabajo de H. Frey sigue la pista a las posibles raíces persas de algunos aspectos del monoteísmo judío. Es cierto que del monoteísmo jerarquizado de la etapa mosaica (no hay otro dios que *se iguale* con Yahveh) al monoteísmo ontológico de los profetas del exilio y postexilio (Yahveh es el único dios) hay mucha diferencia. Bien puede ser que estas expresiones depuradas se lograsen por préstamo cultural de la tradición de Zoroastro que la tradición judía asimiló. Hay buenas razones también para pensar que el *mito de la creación* conservado en el *Génesis*, y tan estrechamente ligado a la afirmación del monoteísmo, es deudor de la misma época y de la misma área cultural.[36] De hecho, la concep-

[35] Herbert Frey, *La arqueología negada del Nuevo Mundo*, México, Conaculta, 1995.

[36] Auzou, *op. cit.*, pp. 218 y ss. El autor plantea algunas de las posibles líneas de influencia de la religión de Zoroastro sobre la tradición bíblica, con ocasión del contacto de importantes profetas-teólogos con el medio babilónico entre 587 y 538 a.C. Zaratustra

ción de la responsabilidad humana y de la ética del zoroastrismo tiene notables puntos de proximidad con la teología de los profetas del exilio. El peso que la categoría *elección libre* tiene en la religión de Zoroastro viene desde los niveles primordiales (dialéctica de los principios del bien y del mal) y configura la responsabilidad humana. La vida del hombre en este mundo se reduce a una lucha permanente contra el mal; esta lucha exige constantemente *elegir* entre el bien y el mal, y asumir responsabilidades personales en el ámbito de la subjetividad, porque todo —actos, palabras y pensamientos— es susceptible de moralidad que se deriva de la dirección de la libre lección individual).[37]

Y ahora comparemos estas ideas con las de este texto del profeta Ezequiel, uno de los líderes que dirige la transformación religiosa que la comunidad judía experimenta en el exilio de Babilonia:

> El que peque, es quien morirá; el hijo no cargará con la culpa de su padre, ni el padre con la culpa de su hijo; al justo se le imputará su justicia y al malvado su maldad [...] Pero si el justo se aparta de su justicia y comete el mal, imitando todas las abominaciones que comete el malvado ¿vivirá acaso? No, no quedará ya memoria de ninguna de las obras justas que había practicado, sino que, a causa de la infidelidad a la cual se ha entregado y del pecado que ha cometido, morirá [...] Yo os juzgaré, pues, a cada uno según su proceder, casa de Israel, Oráculo del Señor Yahveh.[38]

Considerados estos antecedentes, bien puede decirse que en el pensamiento de Pablo se integran elementos que vienen de lejos. Es poco probable que tuviera conocimientos especiales de la religión iraní de Zoroastro, pero a los profetas del exilio los conocía muy bien. En su expresión de la subjetividad y responsabilidad personales, Pablo integra, con aceptable coherencia, la macrohistoria y

(vulgarmente Zoroastro) fue un sabio reformador religioso que (entre 660 y 580) transformó el politeísmo naturista de la religión irania: Ormazd es el ser supremo, "que es y que será siempre" omnisciente, omnipotente, benévolo, misericordioso y creador, por medio de su palabra, del mundo material y espiritual. Frente a él, pero sin ser dios, actúa en el mundo el espíritu del mal Ahrimán.

37 J. Duchesne-Guillemin, "La religión del antiguo Irán", en *Historia Religionum. Manual de historia de las religiones*, Madrid, Cristiandad, 1973, p. 355.

38 Ezequiel, cap. 18, vv. 20 y ss. Citado según la Biblia de Jerusalén, Bruselas, Desclée de Brouwer, 1967.

la microhistoria personal en que la subjetividad y la responsabilidad humanas son precisamente los medios con que el creyente se incorpora a aquella corriente de sentido universal a que nos hemos referido anteriormente.

De esta forma, la atención de Pablo al sentido general de la historia derivado de la muerte de Cristo no le impide desarrollar algunos elementos de lo que puede llamarse la apropiación subjetiva e individual de los bienes de salvación (*Gal* 6, 1-10):

1. Para empezar, sólo una *conversión personal* (como la suya, por ejemplo) permite al creyente tener parte en la salvación de Cristo. El signo de la *confesión de Jesús como Señor* es el gesto personal por excelencia con que el creyente, mediante el bautismo, entra a la comunidad de salvación e inicia la vida del hombre nuevo o "la vida según el Espíritu" (*Rom* 8, 1-39).

2. También es *personal y subjetiva la adhesión y la fidelidad sostenida.* La fe cristiana no es un camino sin retorno; es un combate donde el creyente somete a prueba su fidelidad y pone en juego su respuesta personal a lo que Pablo llama el camino del hombre nuevo (*Rom* 8; 13, 11-14). Nos encontramos con una racionalidad ética que dista mucho del laberinto griego por el que el destino humano rueda, como una pelota en manos de los dioses. Según Pablo, la salvación universal y cósmica que Cristo ha ganado para todos se convierte en salvación personal gracias a la fe y a las obras del creyente quien, con *su libre iniciativa personal*, la recibe, la conserva o la rechaza. El camino ético es claro; como están claras las obras de la carne y los actos del espíritu, el hombre viejo y el hombre nuevo. El destino humano depende de la iniciativa humana.

3. Una faceta realmente importante de esta responsabilidad histórica del hombre "en Cristo" (o que vive según el esquema cristiano) es toda *la conceptualización del trabajo, en cuanto responsabilidad personal subjetiva*, que contiene la teología de san Pablo. Partimos del concepto elemental del trabajo como la mediación cultural por la que el ser humano actúa sobre la naturaleza para apropiársela o, al menos, transformarla en su provecho. El trabajo es, de cualquier forma, iniciativa del hombre sobre el mundo; pero, además, es la base de las relaciones socioculturales. Para Pablo el trabajo significa, básicamente, cuatro cosas:

a) Un deber social: el que no trabaja que no coma. La ociosidad "incluso para aquellos que en aquellos momentos creían que el fin

del mundo estaba próximo" es desestabilizadora e inmoral (2 *Tes* 3, 6-15).

b) La base de un comportamiento cristiano ordenado: haber vivido siempre del trabajo de sus manos, no obstante el prestigio moral y la admiración de que se gozara, es para Pablo un motivo de orgullo.

c) El principio de inserción del hombre en la comunidad: en el pensamiento de Pablo, se puede ver en él un terreno privilegiado donde se juega la responsabilidad personal frente a la sociedad y ante Dios.

d) Permanentemente obligatorio: ni la misma perentoriedad de los tiempos (su carga escatológica) que pesa en muchos de los escritos de Pablo exime a los fervorosos de trabajar ordenadamente en cosas útiles.

Por consiguiente, estamos ante un notable desarrollo de la racionalidad ética y de la responsabilidad individual que tienen como sujeto a un individuo humano que ha tomado posesión de su subjetividad. Esta responsabilidad no se dirige exclusivamente hacia el más allá. La ética cristiana que formula Pablo está llena de obligaciones con el más acá: trabajo, deberes familiares, respeto a las autoridades, superación de barreras étnicas, sexuales o sociales, etcétera. El más allá no legitima la holgazanería en el más acá, ni siquiera en las vísperas del fin del mundo. Podría suponerse que quien asume esa ética debería tener influencia en la vida de la comunidad, en la orientación de su vida y en sus decisiones históricas. Independientemente de las involuciones conceptuales que la historia de la teología cristiana conoció, el pensamiento de Pablo entregó los elementos de una racionalidad ética de compromiso con el presente histórico. Nos encontramos en la vecindad de los terrenos de la *ética de la profesión* que Weber relacionaba con el protestantismo como una posible causa del capitalismo, que, a su vez, si no es el *fin de la historia*, como podría desprenderse de las pretensiosas tesis de Fukuyama,[39] en todo caso es la última expresión que ha adoptado nuestra cultura occidental.

[39] F. Fukuyama, *El fin de la historia y el último hombre*, Madrid, Planeta, 1992.

Bibliografía de referencia

Amiot, F., *Les idées maîtresses de Saint Paul*, París, Du Cerf, 1962.

Auzou, G., *La tradición bíblica*, Madrid, Fax, 1961.

Barbaglio, G., *Pablo de Tarso y los orígenes cristianos*, Salamanca, Sígueme, 1989.

Cerfaux, L., *L'itinéraire spirituel de Saint Paul*, París, Du Cerf, 1966.

Comblin, J., *Pablo, trabajo y misión*, Santander, Sal Terrae, 1991.

Duchesne-Guillemin, J., "La religión del antiguo Irán", en *Historia Religionum. Manual de historia de las religiones*, Madrid, Cristiandad, 1973, pp. 319 y ss.

Fukuyama, F., *El fin de la historia y el último hombre*, Madrid, Planeta, 1992.

Lowith, K., *El sentido de la historia*, Madrid, Aguilar, 1958.

Mack, Burton L., *Who Wrote the New Testament? The Making of the Christian Myth*, San Francisco, Harper, 1995.

Maloney, G., *El Cristo cósmico: de San Pablo a Teilhard*, Santander, Sal Terrae, 1969.

Paillard, J., *Réglement de comptes avec Saint Paul*, París, Du Cerf, 1966.

Piñero, A. (ed.), *Orígenes del cristianismo. Antecedentes y primeros pasos*, Madrid, Almendro-Universidad Complutense, 1995.

Sanders, E.P., *Paul and Palestinian Judaism*, Filadelfia, Fortress Press, 1983.

Wayne, A. Meeks, *Los primeros cristianos urbanos. El mundo social del apóstol Pablo*, Salamanca, Sígueme, 1988.

LA TRANSFORMACIÓN DEL CONCEPTO DEL CIELO Y DEL INFIERNO EN LA HISTORIA DEL CRISTIANISMO

Franco Savarino Roggero
Escuela Nacional de Antropología e Historia

Introducción: el cristianismo en el horizonte posmoderno

La transición que experimentamos hoy día hacia el horizonte posmoderno, efecto de la crisis general de la modernidad, ha llevado al hombre occidental a reflexionar y a interrogarse sobre las raíces culturales de Occidente, la civilización en que se ha generado históricamente el mundo moderno.

Este cuestionamiento es el desenlace lógico y necesario de la pérdida de la certidumbre sobre la universalidad, totalidad y centralidad de los principios constitutivos del ser occidental. Tales principios son objeto de crítica y desconstrucción histórica, filológica y hermenéutica, lo cual abre la posibilidad de que se relativicen, se conviertan en interrogantes y se sometan a la curiosidad científica como objetos de estudio. Una de las preguntas fundamentales que se pueden plantear al respecto es ésta: ¿qué lugar ocupa la tradición religiosa cristiana en la formación de Occidente?

Tan actual interrogante no es, sin embargo, nueva. Ya en el siglo pasado, Friedrich Nietzsche apreció perfectamente la íntima relación entre el cristianismo y la génesis del mundo occidental, que ya en su época mostraba, a las inteligencias más sensibles, los síntomas inequívocos de la decadencia.[1] Dentro de la tradición cristiana, Nietzsche destacó el papel que desempeñaron algunos elementos, políticos, organizadores y simbólicos. De estos últimos, el filósofo señaló el *monoteísmo*, principio abstracto opuesto a la divinización de la naturaleza; el *universalismo*, principio totalita-

[1] F. Nietzsche, *L'anticristo*, Milano, Adelphi, 1993 (1a. ed., 1888), *passim*.

rio enemigo de las particularidades étnicas y culturales; el *igualitarismo*, principio reductor y vulgarizante, enemigo de toda elevación, ennoblecimiento y superación del ser humano; el *fideísmo*, enemigo de la realidad y de la búsqueda intelectual en este mundo; la *compasión*, principio antitético y opuesto a las leyes de la naturaleza, y, finalmente, el *utopismo*, también opuesto a la realidad en cuanto proyección en un tiempo imaginario y lectura deformada del presente vivido como *progreso*, es decir como un movimiento constante hacia la perfección. En esta impresionante disección filológica, que es también —para él— un acta de acusación, Nietzsche entrevió los fundamentos mismos del mundo moderno, y en particular de la doctrina contemporánea que él odiaba sobremanera: el socialismo.

El socialismo no hacía más que repetir el esquema básico del cristianismo, proyectando en el siglo XIX los principios universales, fideístas, utópicos e igualitarios de la religión de Cristo. En otras palabras, los principales elementos simbólicos de la tradición cristiana y de su raíz judía continuaban produciendo efectos en la época contemporánea, aun traducidos en la dimensión secular característica del siglo XIX.

La inclusión del cristianismo dentro del proceso de formación de Occidente adquiere así un matiz particular y nuevo, porque vincula claramente las formas religiosas cristianas con las epifanías sociales, políticas e ideológicas de ellas. Asimismo, la relativización del cristianismo en sus estructuras constitutivas y simbólicas permite alcanzar una nueva profundidad en la transformación de los paradigmas occidentales en objetos de estudio, constituyendo finalmente una otredad que se deja observar con una fría y distante mirada de tipo etnológico.

La observación etnológica nos invita —mejor: nos obliga— hoy, en cuanto hombres occidentales e investigadores, a percibir la vitalidad operante de las formas y símbolos religiosos a lo largo de la historia de Occidente y descubrir su compleja transformación y combinación con las configuraciones políticas, sociales e ideológicas que se han sucedido durante más de 4 000 años desde Mesopotamia hasta el océano Atlántico.

En este estudio, presentaré, por tanto, un acercamiento analítico a las raíces religiosas de Occidente, tomando como ejemplo un espacio simbólico que ha sido capaz de influir profundamente en

la constitución del imaginario occidental, es decir el *ultramundo*, el *Cielo* y el *Infierno*.

Los orígenes remotos: el ultramundo antiguo y pagano

Al concepto religioso de la divinidad desde siempre se le han asociado imágenes cosmológicas que remiten a una división entre el plano de la existencia real, el mundo, y el ultramundo. Dentro de la tradición cristiana occidental, el ultramundo ha venido subdividiéndose en dos partes: el Infierno y el Cielo o *Paraíso*.[2] Sin embargo, no siempre fue así. Tanto el Cielo como el Infierno surgieron históricamente en una larga tradición religiosa y filosófica originada en el Mediterráneo oriental, a partir del segundo milenio antes de la era cristiana.

A lo largo de 4 000 años, el Cielo y el Infierno han conocido transformaciones verdaderamente radicales, relacionadas con las experiencias históricas y con la transformación paulatina de las estructuras sociales y de las configuraciones ideológicas de la sociedad. En el ultramundo, los hombres han proyectado y dado forma a sus aspiraciones, inquietudes, esperanzas y terrores. Han buscado la sanción simbólica y metafísica de sus códigos éticos y morales, y la confirmación divina del orden social existente o idealizado. La geografía del ultramundo, celeste e infernal, se ha convertido así en un espacio del imaginario social, en donde se responden las interrogantes y se despejan las dudas alrededor del mundo, y de donde se obtienen, como ha sucedido repetidas veces en la historia, estímulos y sugerencias para la acción colectiva, en la forma de movilizaciones milenaristas y proyectos utópicos y escatológicos para la realización de las promesas del más allá.

La historia del Cielo y del Infierno tiene un origen en realidad imposible de determinar, porque se remonta a los orígenes mismos de las culturas humanas. Los casi infinitos ultramundos creados por la imaginación del hombre, en efecto, se asocian a un problema desde siempre fundamental para el género humano: el de la

[2] *Caelum* e *Infernus* son palabras latinas. La expresión *Paraíso*, como sinónimo de *Edén* y de Cielo es de derivación griega y hebrea, y significa *jardín*. Se usó en la versión de los setenta de las Sagradas Escrituras.

muerte y su significado. ¿Qué hay del hombre con la extinción de las actividades vitales? Las culturas más antiguas generalmente respondían suponiendo la persistencia del difunto en un más allá, descrito en términos muy variados, pero básicamente como un nivel cosmológico diferente del mundo real, un antimundo o un ultramundo. En tiempos históricos remotos, 3 000 o 4 000 años antes de la era cristiana, el ultramundo no aparece claramente dividido entre un lugar de bienestar y un lugar de sufrimiento. Antes bien, el ultramundo se pensaba casi siempre en tonos bastante grises, como un sitio remoto en donde los difuntos llevarían una vida más triste que la terrenal.

Entre los antiguos pueblos germánicos, por ejemplo, el ultramundo se llamaba *Hel*, es decir "lugar escondido", de donde se derivan el término inglés *Hell* y alemán *Holle*. Esto se pensaba como un lugar frío y subterráneo, en donde deambulaban eternamente los difuntos. Había sin embargo también un embrión de Cielo, el *Walhalla*, especie de Paraíso reservado para los guerreros muertos con la espada en la mano. En esta división se percibe claramente cómo la imagen del ultramundo refleja la estructura de la sociedad y sus valores. Ahí, el poder terrenal está en manos de una casta militar y se produce una imagen religiosa que refleja tal estructura en un más allá, con la promesa de una vida mejor a los hombres de armas valientes. No obstante, los guerreros, en este tipo de culturas, son siempre, al fin y al cabo, parte integrante de una sociedad fundamentada en la cohesión tribal. Por esto no puede diferenciarse aún un destino individual, y la suerte siempre es colectiva y representa una forma de regreso a la naturaleza, a la tierra para la gente común, y al Cielo para el grupo selecto de los héroes caídos, que se integran al espacio de las deidades celestes. Los hombres, en pocas palabras, siguen estando sujetos en el más allá a las normas que determinan la unidad comunitaria, y en calidad de difuntos son venerados en el ámbito familiar y gentilicio.

La primera diferenciación con respecto a este tipo de creencias se verifica en el Mediterráneo oriental y en Mesopotamia, en el segundo milenio antes de Cristo. Las sociedades de los valles del Nilo, Éufrates y Tigris, en donde se había desarrollado una compleja división social del trabajo, reproducen en sus creencias religiosas sus nuevas exigencias de justicia, orden y jerarquía. La codificación de las leyes se corresponde con un código del más allá, y los

tribunales terrenales tienen su equivalente en el tribunal de Dios. La justicia de los reyes continúa en la justicia divina, en un procedimiento de extensión con el cual se castiga a los reos y se premia a los justos, tanto en el más acá como en el más allá. La violación del orden social se traduce automáticamente en la violación del orden cósmico y, por consiguiente, comporta penas en la ultratumba y viceversa; la buena conducta y el respeto de las normas sociales implican un premio después de la muerte.

Entre los antiguos egipcios, por ejemplo, el difunto es juzgado por 42 dioses, presididos por Osiris, y su alma es pesada para determinar si sus buenas acciones fueron mayores que las malas. Si el juicio es positivo, el difunto prosigue hacia el reino de Osiris. Si, en cambio, es condenado, se entrega a un ser monstruoso, mitad león y mitad cocodrilo, que devora al culpable y lo aniquila. No existen penas eternas porque el significado del juicio es eliminar a quienes han atentado contra el orden del Universo y no hacerlos sufrir indefinidamente. Las religiones mesopotámicas, análogamente a la egipcia, describen el más allá en términos de restablecimiento del equilibrio cósmico y social, y reflejan de una manera impresionante las normas fijadas en el *Código de Hammurabi* (1750 a.C.). Las almas, después de la muerte, se van al mundo subterráneo, descrito como triste, oscuro y polvoriento, en el viaje al más allá que emprende el héroe Gilgamesh para encontrar a su amigo Enkidu. Algunas almas, sin embargo, sufren allí más que otras, según el comportamiento que hayan tenido en vida y las circunstancias de la muerte.

Concepciones parecidas a las egipcias y mesopotámicas se encuentran también en Irán, pero con algunas variaciones significativas a partir del siglo XI o IX a.C., cuando se difunde el primer monoteísmo del medio Oriente, el zoroastrismo. Según la doctrina de *Zaratustra*, el hombre puede hacer el mal o el bien en su vida, y según sus acciones será juzgado y pasará a un más allá paradisiaco, celeste, si es bueno, y un Infierno, repleto de fuego, si es malo. En el zoroastrismo se nota una fuerte proyección ideal que divide el mundo en bien y mal, principios antagónicos que expresan la esencia de *Ahura Mazda* y de su enemigo, *Angra Maynu* o *Ahriman*; en medio de ellos se sitúa el hombre. Así, las acciones de cada ser humano adquieren siempre un matiz particular, de orden ético-moral, que implica decisiones conscientes y, por tanto, consecuencias que dependen de su voluntad. Zaratustra habló

también de un juicio final escatológico para todos los hombres, pero indicó claramente que los castigos para los malos tendrían un fin, porque el bien prevalecerá al final sobre el mal.

La búsqueda de las raíces del ultramundo occidental tiene que proseguir más hacia Occidente, en el Mediterráneo central y centro-oriental, en donde dos civilizaciones, la griega y la romana, construyeron otra imagen del más allá.

A pesar de estar vinculado con la religión, el ultramundo de los griegos tiene un carácter en cierto sentido *laico*, porque es la respuesta racional y filosófica a un problema existencial: el del mal. El *Hades* griego es un lugar subterráneo, sombrío, oscuro, en donde hay sufrimiento para los difuntos. Pero dentro de él se distinguen dos lugares: el *Tártaro*, más bajo y lúgubre, y un espacio más agradable, los *Campos Elíseos*. Entre los griegos hubo sin embargo una gran variedad de opiniones alrededor de la ultratumba. Los poetas enriquecieron las imágenes del más allá con su arte, describiendo héroes que bajan al Hades, y regresan a él, luego de haber observado allí a personajes famosos y hechos asombrosos. Los filósofos se mostraron en general más escépticos. Heráclito, Aristóteles y los estoicos plantearon el materialismo en forma radical, negando la supervivencia después de la muerte. En general, la filosofía griega buscó los problemas y las interrogantes del hombre en el más acá, y no en el más allá, y dentro del hombre mismo, no fuera de él. Por ello rechazó de manera irrefutable la solución del drama humano en el juicio compensatorio de ultratumba, en la justicia de los dioses, y propuso en cambio la búsqueda de la virtud y de la sabiduría en este mundo.

Entre los filósofos, empero, destaca la visión de Platón, a la vez más espiritualista y más preocupada por cuestiones políticas. Platón proyectó en el ultramundo su visión de la justicia, estableciendo que la muerte pone al individuo frente al juicio divino, tras lo cual los buenos serán llevados a los Campos Elíseos y los malos arrojados en el Tártaro. Los sufrimientos de los malvados se conciben característicamente como ejemplos y escarmiento de los vivos, más que como justa retribución de sus delitos. El valor ejemplar, cuyo uso político y moral es evidente, se replanteará más tarde en el Infierno cristiano.

El destino de los difuntos se combina con la creencia particular de Platón en la superioridad del alma espiritual sobre el cuerpo

material. El predominio de la materia hace que el difunto baje hacia el inframundo. Esta idea es adoptada y llevada al extremo por los filósofos neoplatónicos, los cuales, como Plotino, subrayaron la lucha entre alma y cuerpo aumentando la identificación de éstos con el bien y el mal, respectivamente. También están presentes, tanto en Platón como en sus seguidores, dos conceptos poco integrados o incluso contradictorios con los anteriores: el de purificación y el de reencarnación.

La reencarnación era probablemente una creencia popular en el mundo antiguo y subyacía en las construcciones más complejas del ultramundo de la religión sacerdotal. Este concepto y todo el *background* popular que lo alimenta se encuentran en Virgilio, el poeta que con su obra influyó profundamente en el imaginario de la Edad Media europea. En la *Eneida*, Virgilio describe el viaje del héroe Eneas en la ultratumba, con una riqueza de detalles y una potencia evocadora que prefiguran a la *Divina comedia* de Dante. Para Virgilio, en el más allá se castiga o se premia a los hombres, según su conducta en esta vida. Los malos se van, naturalmente, hacia el Tártaro, y los buenos a los Campos Elíseos. Las penas del Tártaro, que es ya una especie de Infierno, se ajustan a un ideal popular de justicia, directamente relacionado tanto con las normas morales de la sociedad como con las leyes del Estado romano.

El mundo clásico representa una de las dos raíces culturales del ultramundo cristiano. La otra es la tradición judía, que apunta otra vez hacia el Oriente mediterráneo.

La tradición judía

Contrariamente a lo que se piensa por lo general, en el antiguo Israel no se puede rastrear la presencia ni de un Paraíso, ni de un Infierno. Los judíos, en sus orígenes, fueron uno de los pueblos del medio Oriente que menos desarrollaron una idea del más allá congruente con la posibilidad de un juicio divino y la consiguiente retribución —premio o castigo— posterior a la muerte.

En realidad la tradición judía es muy compleja y conoció numerosas transformaciones, en relación con la sedimentacion de aportes culturales heterogéneos y las sucesivas experiencias históricas de Israel. La proyección del presente vivido como construcción

metafísica y simbólica es aquí realmente evidente, y se puede reconstruir con una lectura paralela del texto histórico-sagrado de los judíos, la Biblia, y con la propia historia del pueblo judío.

La Biblia empezó a escribirse en el siglo IX antes de Cristo y terminó de redactarse prácticamente hasta el 135 después de Cristo, tiempo de la segunda destrucción del Templo de Jerusalén por parte de los romanos y el inicio de la diáspora. En su texto se puede descubrir la influencia de por lo menos cuatro tradiciones.[3]

La primera tradición se alimenta de las creencias comunes de los antiguos pueblos semitas, que imaginaban el cosmos dividido en tres secciones superpuestas: al centro, la tierra; arriba, el Cielo, y, abajo, el inframundo, el *Seol*. En los tiempos primigenios, hubo también otro lugar: el Paraíso terrestre, que los judíos llamaron Edén.[4] Los primeros hombres suscitaron el disgusto de Dios y fueron expulsados del Edén, por lo cual desde entonces vivieron en la tierra, como seres mortales.

A partir de eso, todos los hombres, al morir, se iban al *Seol*, mientras que en el Cielo estarían los dioses. Según esta antigua tradición, los difuntos perduran como almas inconscientes en la oscuridad, en un estado que se parece más a una aniquilación. Los vivos, no obstante, recuerdan a los muertos y pueden incluso trabar contacto con la gente del propio linaje, convertida en espíritus protectores de la familia.

El segundo estrato de tradiciones implica un abandono de las prácticas y las creencias funerarias familiares, y concentra su interés en la relación terrenal e histórica entre Jahveh y su pueblo. En esta tradición se fortalece el culto al dios único y se desplaza a los demás dioses del Cielo. El castigo de Dios se reserva a los enemigos de Israel y es puramente terrenal.

La tercera tradición recupera el interés por los muertos y su destino, y lo une a la suerte del pueblo de Israel. Se trata de una visión, por así decirlo, "nacionalista" y eminentemente política. Tanto los vivos como los muertos se imaginan como una comunidad única, que será salvada por Dios al final de los tiempos, para que pueda vivir como un Israel resucitado, triunfante y glorioso. Asocia-

[3] Colleen McDannel y Bernard Lang, *Historia del Cielo*, Madrid, Taurus, 1990 (1a. ed., 1988), pp. 37-39.
[4] *Gen* 2, 8-25.

da a esta tradición y compenetrada de ella, se encuentra la profética y apocalíptica matriz del milenarismo judío y posteriormente cristiano. En esta tradición, marcada por la predicación de los profetas, se plantea que "Una vez que la nación haya sido regenerada y reformada Jehová cejará en su venganza y se convertirá en el Libertador. El remanente justo [de Israel...] se reunirá una vez más en Palestina y Jehová vivirá en medio de ellos como juez y señor. Reinará desde una Jerusalén reconstruida, desde una Sión convertida en capital espiritual del mundo, lugar a donde acudan todas las naciones. Se establecerá un mundo justo, los pobres serán protegidos, en un mundo armonioso y pacífico..."[5]

La cuarta tradición, en fin, abandona la perspectiva nacional, etnicista y profético-milenarista, para enfocar el problema del más allá en relación con el individuo y el concepto de justicia. Los judíos ya no se salvan como colectividad, sino como individuos, y cada individuo se pone singularmente frente a la justicia de Dios, para su castigo o salvación en el más allá.

Las cuatro tradiciones se relacionan con las diferentes experiencias históricas del pueblo judío y sus transformaciones culturales. De ser una tribu seminómada del desierto de Mesopotamia, los israelitas se convirtieron en un pueblo estable, que se desplazó hacia Palestina. La estructuración de una sociedad agrícola y urbana implicó el debilitamiento progresivo de las lealtades clánicas y gentilicias, en favor de la lealtad al Estado nacional, que se tradujo, en el terreno religioso, en el fortalecimiento de los rituales públicos y sacerdotales, en contra de los rituales privados y familiares. Más tarde, las invasiones asirias, babilonias y helenísticas convirtieron a los judíos en un pueblo perseguido, oprimido y desdichado. Estas circunstancias fortalecieron el espíritu nacional judío, estrechando los lazos con Jahveh como dios único y desarrollando corrientes mesiánicas y milenaristas de salvación colectiva. Hacia el final del primer milenio antes de Cristo, en fin, la helenización influyó estimulando la especulación filosófica y la búsqueda individual de la salvación.

En la época más antigua, antes del siglo VIII a.C., se pensaba que los muertos se reunían con los antepasados en el *Seol*, aumentando así la hueste de los espíritus protectores de cada linaje. El

[5] Norman Cohn, *En pos del milenio*, Madrid, Alianza, 1981 (1a. ed., 1957), p. 19.

culto funerario era muy importante, porque los muertos podían cambiar su posición en el *Seol*, dependiendo de las atenciones rituales de sus descendientes. Así, por ejemplo, un difunto que recibiera un culto constante y correcto podía ascender a las regiones más elevadas y confortables del inframundo, o, a la inversa, si era descuidado, podía bajar hasta la parte más oscura del *Seol*, en donde se encontraban los hombres cuyo cuerpo no había sido sepultado correctamente. La importancia de comunicarse con los muertos dependía también del nivel de influencia, benigna o maligna, que los difuntos tenían sobre los vivos. El contacto con ellos adquiría, por tanto, una gran relevancia, y por ello se solicitaban los servicios de magos y chamanes que pudieran conocer las intenciones de los muertos y solicitar sus favores o conjurar su hostilidad.

Hacia finales del siglo VIII se produjo en Palestina un cambio, vinculado con la presión política del Imperio Asirio sobre los dos Estados judíos, Israel y Judas, que culminó en 722 a.C. con la anexión del primero por parte de los asirios, y más tarde, en 587, con la destrucción de Jerusalén, capital de Judas, y la deportación de todos los judíos hacia Babilonia.

La dominación asirio-babilonia significó más que un trauma político para los judíos, los cuales reaccionaron en términos culturales, cambiando su relación con Jahveh y con el ultramundo. La reflexión sobre el desastre político llevó a una reforma religiosa que fortaleció el monoteísmo al excluir a los demás dioses y a los cultos funerarios y mágicos populares. El supuesto de la reforma era que el culto abrahámico originario había degenerado, provocando el alejamiento de Dios de su pueblo. Era necesario, entonces, establecer un monoteísmo rígido y exclusivo, para que Jahveh se convirtiera en protector supremo de la nación judía. Dos reyes, Ezequías y Josías, emprendieron cambios religiosos en este sentido durante el siglo VII, hasta lograr desterrar las prácticas religiosas politeístas, mágicas y familiares. En el 623 a.C., Josías proclamó a Yahveh único dios del Estado y del pueblo judío, persiguiendo y erradicando a los magos, adivinos y chamanes. Esto significó que el ultramundo y sus habitantes se alejaron del contacto con los vivos y fueron privados de influencia terrenal, y se proscribió el culto de los antepasados en todas las familias judías. En este periodo el destino de los muertos es el *Seol*, vuelto aún más oscuro y más abandonado que antes, y situado lejos de Jahveh.

Un cambio importante se produjo a consecuencia de la destrucción de Jerusalén por obra de Nabucodonosor II, y la consecuente deportación de la población hacia Babilonia. El trauma de la extinción del Estado judío produjo el nacimiento de corrientes milenaristas y proféticas, teñidas de un amargo pesimismo. Durante el tiempo de la cautividad en Babilonia (586-538), los judíos empezaron a trabar también —con toda probabilidad— contactos con la religión irania de Zaratustra. Dos elementos característicos de ésta —el acentuado dualismo entre bien y mal, y el concepto de resurrección, vinculado a la idea de un castigo y de una recompensa en el más allá, tras un juicio universal— se integraron en la religión judía. La triste condición de exiliados y oprimidos de los judíos, les facilitaba la aceptación de doctrinas que prometían salvación para los siervos de Dios y castigo para sus enemigos. Estas ideas son por ejemplo evidentes en la predicación del profeta Ezequiel, quien predijo la resurrección de los judíos muertos, la reconstrucción del Templo de Jerusalén y el castigo para los babilonios. Se trataba de profecías seculares, que significaban una meta política concreta: la reedificación del reino de Israel. Estos vaticinios, en efecto, se cumplieron. En el año 538, Babilonia fue tomada por el ejército persa de Ciro II y quedó destruido el dominio político de la ciudad. Aclamado como un liberador, Ciro decretó la liberación inmediata de todos los judíos y el permiso para que éstos regresaran a Palestina con el fin de reconstruir su Estado. En el edicto real de liberación, Ciro, el rey de los reyes, dijo: "Yahvé, el dios de los cielos; me ha dado todos los reinos de la tierra. Él me ha encargado que le edifique una casa en Jerusalén, en Judas. Quien de entre vosotros pertenezca a su pueblo, sea su Dios con él y suba!"[6] Con estas palabras, se reconocía al dios de los persas, Ahura Mazda, como equivalente a Jahveh, dios del pueblo judío. Ambos dioses eran en realidad el único y verdadero Dios, el Dios de los cielos. La vinculación establecida en términos políticos y culturales entre persas y judíos habría de perdurar muchos siglos, determinando intersecciones e influencias recíprocas entre las dos religiones monoteístas.

Más tarde la religión judía sufrió otra influencia importante: la helenística. Después de la conquista de Alejandro Magno en el

[6] 2 *Cro* 36, 23.

331 a.C. y de la incorporación sucesiva de Israel en el reino Tolomeo y luego en el seléucida, aumentó la inquietud religiosa entre los judíos, especialmente entre los que se habían establecido fuera de Palestina, en Grecia y en Egipto. En estos ambientes penetró también la influencia de las corrientes filosóficas materialistas del mundo antiguo, y en particular el epicureísmo.

En el periodo helenístico, en realidad, se asiste a una fragmentación y pulverización que, unida a un general eclecticismo, lleva a la mezcla y a la superposición de diferentes tradiciones. Persisten, por ejemplo, las influencias iranias, evidentes en la tradición profética de Daniel. Pero hay al mismo tiempo una gran apertura a los cultos de misterios, como el de Cibeles y de Orfeo, y a las deidades del panteón fenicio.

Esta variedad de creencias se refleja en el ultramundo, sobre el cual existen ideas e interpretaciones diferentes. Persiste la vieja idea de un *Seol* indiferenciado, meta última de todos los muertos y ajena al concepto de premio o punición. Pero hay también un gran florecimiento de literatura apocalíptica, que anuncia el fin de los tiempos, el juicio universal y el triunfo de Israel, en donde es posible reconocer la adaptación nacional del zoroastrismo efectuada en los siglos anteriores. La influencia griega, en fin, deriva de la especulación filosófica, que llevaba a reflexionar sobre la bondad y el amor de Dios, y a imaginar un destino menos indiferenciado que el *Seol* tradicional. Para los judíos embutidos de cultura helenística, como Filón de Alejandría, resultaba insatisfactoria tanto la idea de un Dios severo y vengativo, como la oferta de un más allá desvinculado de las cuestiones éticas, tumba eterna de todas las almas. Los helenizantes se interesaban mucho por las almas, consideradas inmortales, e intentaban construir un marco metafísico y religioso en donde pudieran encontrar solución los grandes problemas existenciales. En general, adoptaban una postura individualista y espiritualista, imaginando una desmaterialización y ascenso del alma hacia lugares parecidos a los Campos Elíseos de los clásicos.

En todas estas tradiciones y corrientes, sin embargo, no se puede encontrar todavía la presencia clara de un Cielo y tampoco de un Infierno, en el sentido posteriormente fijado por el cristianismo.

El ultramundo cristiano

Antes de hablar directamente de la formación del ultramundo cristiano, es necesario observar la situación política y social de la Palestina de finales del siglo I a.C. En el 63 a.C., Pompeyo pone fin al dominio seléucida de la región, pero la somete al control romano. El Estado judío, tributario de Roma y convertido en una especie de protectorado, se divide en el 4 a.C., a la muerte del rey Herodes el Grande, entre los hijos de éste. Sin embargo, la mayor parte del territorio judío se convierte en provincia romana, excepto Galilea, que sigue bajo el dominio de Herodes Antipas. Bajo el poder romano, la cultura helenizante sigue expandiéndose, al lado de las corrientes nacionalistas que brotan en contra de Roma. En el tiempo de Cristo, la sociedad judía se encontraba así plenamente integrada en el mundo romano y participaba de la universalización económica, política y cultural emprendida por la Ciudad Eterna.

Frente a la tradición religiosa, se podían distinguir en aquel tiempo tres estilos diferentes. Los *saduceos*, que constituían una clase alta adinerada, se preocupaban poco por el más allá y se limitaban a respetar las escrituras sagradas. En general, creían que el alma se extinguía junto con el cuerpo, pero esto no les inquietaba, porque su estilo de vida les permitía disfrutar plenamente de la existencia mortal. Los *fariseos* pertenecían a la gente común, de los sectores medios y bajos de la población. Practicaban una observancia de las leyes más estricta y se imaginaban un más allá con juicio y recompensas o penas, pero en forma colectiva. En realidad sus creencias eran confusas, y había quienes compartían la idea de los profetas de una salvación de Israel y de una aniquilación de sus enemigos, y quienes, por otro lado, hablaban incluso de reencarnación. En el medio fariseo se formaban fácilmente grupos de nacionalistas radicales, que buscaban la liberación de Israel por medio de la violencia. Estos *terroristas*, fundamentalistas *ante litteram*, se llamaban *zelotas*. Los *esenios*, por otro lado, eran pequeños grupos sectarios no identificables claramente por su pertenencia social, que vivían apartados de las ciudades, en comunidades aisladas de eremitas. Sus creencias, más individualistas y espirituales, apuntaban hacia un ultramundo en donde los justos gozarían de la contemplación eterna de Dios y los malvados recibirían un eterno castigo. Según el historiador judío Flavio Josefo

"estos Esenios creen que el alma es creada inmortal, para alejarse del vicio y alcanzar la virtud, y que los buenos se vuelven mejores en esta vida por la esperanza de ser felices después de la muerte, y que los malos, los cuales se imaginan que pueden esconder en este mundo sus fechorías, serán castigados en el otro mundo con tormentos eternos".

La cuestión de cuánto influyeron las doctrinas esenias en san Juan Bautista y en Jesús es controvertida. Lo que resulta indudable es el estilo religioso común, visible en la postura individualista, espiritualista y apolítica de ambos personajes. En Jesús influyó probablemente también la tradición cultural galilea, que adoptaba versiones populares no ortodoxas de la religión judía, y por esto se la veía con sospecha en las otras regiones de Palestina.

El cristianismo, como es sabido, brota del tronco judío en el siglo I d.C. y se establece claramente como religión distinta sólo después de Pablo. Su patrimonio doctrinario y litúrgico fue enriqueciéndose constantemente a lo largo de los primeros cuatro siglos, hasta encontrar una relativa estabilidad en el V d.C., después de haber operado una síntesis sincrética de diferentes tradiciones filosóficas y religiosas del mundo antiguo.

Al igual que en la tradición judía, en los *Evangelios*, el nuevo texto sagrado de los cristianos, no existe una clara posición respecto al ultramundo, pero los cuatro Evangelios presentan a primera vista matices innovadores. La predicación de Jesús anuncia la bienaventuranza eterna, que consiste en la comunión individual con Dios, como premio para los creyentes. Se rechaza por tanto la idea de una salvación colectiva de Israel, como compensación de sus desdichas históricas. El anuncio de Jesús es mensaje universal, dirigido a todos los hombres, y sobre todo un anuncio personal de Dios a cada hombre como individuo, más allá de cualquier lazo de sangre y étnico. Y es también una invitación a la renuncia de este mundo, para gozar plenamente del verdadero mundo: el de los cielos.

Los primeros cristianos rompieron los lazos con sus familias, linajes, pueblos y naciones, para unirse entusiastamente en comunidades mesiánicas, que practicaban un estilo de vida integralmente orientado hacia la salvación ultramundana. La extraordinaria promesa de Jesús era que después de la muerte los creyentes se unirían de inmediato con Dios, sin esperar el juicio universal. Esto

ayuda a explicar los recurrentes episodios de devoción fanática demostrados por los cristianos durante las persecuciones emprendidas por el Imperio Romano, a partir del primer siglo.

El Cielo del cristianismo primitivo se presenta, por tanto, como algo en suma atractivo en el mundo inquieto del alto imperio. Esto se debe en parte a la actualización y condensación que hace Jesús de las aspiraciones contenidas en el imaginario popular, alimentándose en el humus de la religión popular galilea. La gente, en Galilea, estaba acostumbrada a ver y escuchar santones y profetas, y a experimentar hierofanías. Estos hombres, dotados de personalidad carismática, a menudo formaban grupos de adeptos en estado de efervescencia religiosa, que buscaban una renovación espiritual y un acercamiento personal con Dios. Uno de estos profetas, Jesús, logró trascender los límites de Galilea y tener influencia en todo el territorio de Palestina, antes de convertirse en el Mesías de una nueva religión.

El dibujo de una nueva concepción del más allá toma forma en Jesús dentro de la tradición sagrada judía, pero en polémica abierta y constante contra sus interpretaciones comunes. En una ocasión le preguntaron a Jesús cuál sería la suerte de una mujer que enviudara sucesivamente de su marido y de los hermanos de éste, y pasara al otro mundo como viuda múltiple. ¿Con quién de los hermanos estaría casada en el más allá? Jesús respondió que "los hijos de este mundo se casan unos con otros, pero los que han sido dignos [...] de la resurrección de los muertos no tomarán ni mujer ni marido; asimismo, no pueden ya morir, pues son [...] hijos de Dios, al ser hijos de la resurrección".[7] Es decir que la mujer no estaría casada con ninguno de sus exesposos, puesto que ella estaría ya en comunión con Dios. Esta respuesta ponía al descubierto las dificultades en que se encontraban los partidarios de una interpretación literal y estrecha de las Sagradas Escrituras, que eran numerosos entre los fariseos. Jesús ponía de manifiesto cómo, después de la muerte, las relaciones familiares ya no tendrían importancia. Los difuntos no se reunirían en el más allá con sus familiares, sino solamente con los ángeles, con los patriarcas y con Dios. Esta reunión, además, sería inmediata, después de la muerte, y no después del Juicio Final. Cuando Jesús estaba en la cruz, le habló uno de los dos ladrones crucificados con él, diciéndole: "...Jesús, acuér-

[7] *Lc* 20, 34-36.

date de mí cuando entres en tu reino", y Jesús contestó "...En verdad te digo, hoy tú estarás conmigo en el Paraíso".[8] En este lugar los hombres rectos y buenos se encontrarían con Dios padre, con el cual experimentarían una comunión total. Dios, con Jesús, se convierte realmente en la meta de la vida terrenal y en el centro de la vida celestial. El ultramundo cristiano es netamente teocéntrico.

Pero, ¿qué iba a suceder con los hombres malvados, injustos y entregados a la existencia terrenal? El Nuevo Testamento habla poco de la suerte de ellos, y casi no menciona un Infierno. Para comprender esta reserva e identificar la secuencia de aparición de las referencias *infernales*, tenemos que examinar los textos evangélicos, las cartas y las actas de los apóstoles en orden de aparición. Los textos neotestamentarios fueron redactados todos en la segunda mitad del siglo I d.C. El primero lo constituyen las cartas de san Pablo, escritas entre el 50 y el 63 d.C., en donde la palabra *Infierno* se usa una sola vez, y en el sentido más bien de "mundo subterráneo". Pablo en efecto amonesta a los filipenses "Para que en el nombre de Jesús se doblegue cada rodilla en la tierra y en el Infierno".[9] Y en la *Carta a los romanos* amenaza: "Tu corazón se ha endurecido y te has negado a cambiar, por esto te estás juntando tú mismo un gran castigo para el día del juicio en que se presentará Dios como justo juez, el cual dará [...] Reprobación y condenación a cada hombre que opera el mal..."[10] En suma, Pablo, que es tan preciso y minucioso en otros asuntos teológicos, éticos y morales, parece bastante vago y reticente en cuanto a los castigos infernales. Pero no es el único. Pedro no habla de Infierno en sus dos cartas, escritas en los años sesenta del siglo I, y tampoco se menciona algún lugar de tribulación en las *Actas de los apóstoles*, redactadas en el 80 d.C. Es cierto que tanto Pedro como Pablo hablan de un descenso de Jesús al ultramundo, entre los muertos, para salvar a los justos.[11] Las dos referencias, sin embargo, no dicen si los muertos están en un Infierno, a pesar de las interpretaciones sucesivas que quisieron hablar de un descenso de Jesús al Infierno.[12]

[8] *Lc* 23, 42-43.
[9] *Fil* 2, 10.
[10] *Rom* 2, 5-9.
[11] 1 *P* 3, 19-20; *Rom* 10, 7; *Ef* 4, 8-10.
[12] La primera mención de este descenso se encuentra en la *Quarta formula de Sirmium*, de Marco de Aretusa (359), y más tarde será incluida en el *Simbolum Apostolorum*, un

En los cuatro Evangelios se encuentran más referencias, pero siempre ambiguas y muy vagas. Los Evangelios se compusieron tardíamente, después de la destrucción de Jerusalén por obra del emperador Tito, en el año 70. El Infierno de los Evangelios tiene una imagen muy concreta, la *Gehenna*, que cualquier judío ubicaba perfectamente en el costado sur de las murallas de la ciudad de Jerusalén. Este pequeño valle, *Gehinnom*, cuyo fondo era ocupado por un arroyo, había sido antiguamente un lugar sagrado de los cananeos, en donde éstos ofrecían sacrificios a Baal probablemente. Con la llegada de los judíos desde Egipto y el establecimiento de su capital en Jerusalén, el valle se convirtió en una descarga, en donde ardían continuamente basura y carroñas de animales. En los tiempos de Jesús, era fácil referirse a Gehenna como un lugar repugnante y espectral. Hablando del escándalo, Jesús dirá: "Y si tu mano es para ti ocasión de pecado, córtatela. Pues es mejor para ti que entres con una sola mano en la Vida, que no con las dos ir a la Gehenna. Y si tu ojo es para ti ocasión de pecado, sácatelo. Pues es mejor para ti que entres con un solo ojo en el reino de Dios, que no con los dos ser arrojado al Infierno, en donde el gusano no muere y el fuego no se apaga..."[13] Estos dos elementos, el fuego y los gusanos, aunque aquí representan más bien elementos de purificación que de castigo, se convertirían luego en componentes estructurales del Infierno cristiano, principalmente con función de pena y tormento. Otras expresiones asociables al Infierno son el *llanto* y la *desesperación*, señalados por Jesús como destino de aquellos que no habrán creído, aun siendo hijos de Israel.[14] Otras veces habla de las *tinieblas* y del *fuego eterno*.

En una de sus parábolas, Jesús proporciona más elementos respecto al Infierno. En este relato describe la suerte de un hombre rico y egoísta, que humillaba a los pobres, y de uno de estos pobres, llamado Lázaro. Habiendo muerto los dos, Lázaro "fue llevado por los Ángeles al seno de Abraham", y el rico arrojado al Infierno.

> Estando en el Hades entre tormentos, levantó los ojos y vio a lo lejos a Abraham, y a Lázaro en su seno. Y, gritando, dijo: "Padre

compendio de fe del siglo v. G. Minois, *Piccola storia dell'Inferno*, Bologna, Il Mulino, 1995 (1a. ed., París, 1994), p. 46.

[13] *Mc* 9, 43-48.

[14] *Mt* 8, 10-12. La expresión se repite seis veces en los textos evangélicos.

Abraham, ten compasión de mí y envía a Lázaro a que moje en agua la punta de su dedo y refresque mi lengua, porque estoy atormentado en esta llama". Pero Abraham le dijo: "Hijo, recuerda que recibiste tus bienes durante tu vida y Lázaro, al contrario, sus males: ahora, pues, él es aquí consolado y tú atormentado..."[15]

El sentido del relato es didáctico, es decir induce a actuar rectamente y a ser generoso en esta vida, para evitar el castigo eterno. Los detalles repiten las imágenes asociadas al más allá, que son recurrentes en el Nuevo Testamento: la reunión del justo con los patriarcas y el tormento del malvado por medio del fuego.

A la definición del Infierno cristiano contribuyó de manera fundamental el último de los escritos neotestamentarios, el *Apocalipsis*, redactado por Juan en el 95 d.C., durante el reinado del emperador Domiciano. El *Apocalipsis* de Juan se inserta en la tradición literaria escatológica inaugurada por el profeta Daniel, que anuncia el fin del mundo y la venida del reino de Dios. También se pueden percibir reminiscencias esenias, con un fuerte dualismo entre bien y mal, tal vez cruzándose con influencias iranias. El estilo de estos escritos es simbólico, rico en imágenes coloridas y metáforas de sentido oscuro. El *pathos* que expresan se vincula a momentos de graves crisis y catástrofes para el pueblo judío y luego para los cristianos, que manifiestan la revelación de los signos de la voluntad de Dios. En el caso de Juan, es la destrucción del Templo de Jerusalén, en el año 70, y las sucesivas persecuciones de los cristianos, la última de las cuales, la de Domiciano, se desencadenó poco antes de la redacción del texto. En el *Apocalipsis* se habla del Juicio Final, cuando el malvado "tendrá que beber [...] del vino del furor de Dios, que está preparado, puro, en la copa de su cólera. Será atormentado con fuego y azufre [...] Y la humareda de su tormento se eleva por los siglos de los siglos; no hay reposo ni de día ni de noche..."[16] El Infierno, se insiste más adelante, es un "lago del fuego que arde con azufre",[17] y "donde están también la Bestia y el falso profeta, y [los malvados] serán atormentados día y noche por los siglos de los siglos",[18] y para

[15] *Lc* 16, 19-31.
[16] *Ap* 14, 10-11.
[17] *Ap* 19, 20.
[18] *Ap* 20, 10.

ellos este lugar será como "la muerte segunda",[19] es decir la muerte definitiva, verdadera, eterna.

El lugar para los bienaventurados, en cambio, es un salón celestial inmenso, repleto de luz, en donde las almas de los salvados y los ángeles adoran a Dios, señor de los cielos, conforme a una compleja liturgia. Los detalles son mucho más ricos y precisos que en las descripciones infernales, y parecen representar un palacio imperial, con una corte celestial alrededor de un dios-emperador sentado sobre un trono cósmico,[20] visión esta que se ajusta muy bien a la idea de majestad propia del alto Imperio Romano.

El Nuevo Testamento, en suma, se muestra mucho más interesado y prolijo en cuanto al Paraíso que respecto al Infierno, de acuerdo con la predicación de Jesús, totalmente enfocada a la promesa de la salvación individual bajo la forma de comunión con Dios. Las referencias al castigo de los malvados parecen más instrumentos simbólicos pedagógicos, de persuasión y conversión, de amenaza y escarmiento, que descripciones precisas de la suerte de los difuntos en el más allá. Nunca se precisa claramente quiénes serán los huéspedes del Infierno, ni siquiera cuando se trata de malvados como Judas, y por ello la Iglesia siempre se mostrará renuente a discriminar entre los salvados y los condenados por la justicia de Dios. La sobriedad y las reticencias de las escrituras daban pie para el futuro florecimiento de la imaginación de los cristianos y para las disputas, controversias y polémicas teológicas que han marcado la tradición cristiana hasta hoy. Lo que importa más en esta tradición, sin embargo, era la fuerte y absoluta proyección del creyente hacia el más allá, hacia un lugar en donde se realizarían las aspiraciones supremas del hombre, en donde se cumplirían las promesas escatológicas y en donde se crearía aquella comunidad espiritual perfecta que estaría presente, desde entonces, en el imaginario colectivo del Occidente cristiano.

La base de esta tradición, la escritura neotestamentaria, junto con la rica tradición popular y apócrifa que la acompañaba, se configuró, a partir del siglo II d.C., como el punto de apoyo —en verdad bastante fragmentario, contradictorio y frágil— sobre el

[19] *Ap* 21, 8. La expresión que se usa es la misma que en *Ap* 19, 20 y 20, 10, es décir "el lago que arde con fuego y azufre".

[20] *Ap* 4, 1-11.

cual se fue construyendo el sistema celeste e infernal cristiano. El paso sucesivo fue la elaboración teológica y la fijación canónica de los padres de la Iglesia, entre los siglos III y V.

Entre los siglos II y V, el cristianismo pasó de ser un culto marginal y perseguido a la religión oficial del Imperio Romano. En el año 313 se decretó la tolerancia y en el 381 el reconocimiento del cristianismo como credo del Estado. Durante este periodo las comunidades cristianas crecieron, extendiéndose hacia todos los rincones del imperio, incluidas todas las clases sociales, y adoptaron una estructura y una organización más compleja. Este proceso fue acompañado por una reelaboración de la doctrina cristiana, que refleja las profundas transformaciones a las que asistieron los hombres del bajo imperio.

En un primer momento, entre los siglos II y III, la violencia de las persecuciones y la abundancia de los mártires, llevaron a reflexionar sobre la recompensa para quienes sufrían por la fe, y el castigo para quienes la combatían o la abandonaban. Así, por ejemplo, el obispo san Ireneo, quien escribió tras las sangrientas persecuciones de Lyon en los años 175-177, imaginó el Cielo como lugar de recompensa para los que se verían impedidos de disfrutar de la vida en la tierra, mientras los persecutores caerían en el Infierno. Ambos destinos supondrían experiencias muy concretas, corporales. En el caso del Cielo, a los mártires se les ofrecía realmente lo que querían, es decir seguir viviendo una vida corpórea, terrestre, brutalmente interrumpida por la muerte, y no alcanzar inmediatamente un Cielo etéreo y abstracto.[21] En esta proposición se puede notar una gran valoración del mundo terrenal, que debe vincularse también con una polémica en curso entre el cristianismo y una herejía constituida en filosofía-religión rival: la *gnosis*. Los gnósticos, que continuaban la tradición dualista irania del zoroastrismo, despreciaban la materia, creada por un ente inferior, y exaltaban el espíritu, única creación verdaderamente divina. Así, los gnósticos se apartaban del mundo y predicaban la desobediencia a los poderes civiles, constituyendo comunidades ascéticas y subversivas. La valoración de la materia por parte de la Iglesia cristiana, al contrario, estaba destinada a confutar la doctrina gnóstica, invitando a los cristianos a integrarse activamente en este mundo.

[21] C. McDannel y B. Lang, *op. cit.*, p. 88.

La persecución y la lucha en contra de las herejías llevó a muchos cristianos hacia posiciones apocalípticas y milenaristas. El mismo Cielo de san Ireneo es también un reino mesiánico, una tierra renovada con la victoria de Dios sobre el mal, que duraría mil años, antes del Juicio Final. En el año 156 había estallado en Asia Menor, patria de san Ireneo, un virulento movimiento milenarista, por obra de un hombre llamado Montano. Los *montanistas* se difundieron en todo el Occidente del imperio, predicando el inminente advenimiento del reino de Dios, en la forma de una Nueva Jerusalén que descendería, literalmente, del Cielo.

Otras personas, sin embargo, no estaban dispuestas a seguir la predicación milenarista y preferían protegerse del mundo y del dolor por medio de la meditación y la ascesis. El ascetismo y el monaquismo crecieron en importancia a partir del siglo V, cuando, terminadas las persecuciones y establecido firmemente el cristianismo, se planteó el problema de la *normalización* de la vida de las comunidades cristianas, que perdieron paulatinamente la espiritualidad militante de antaño.

En este contexto, se estabilizó por un lado una idea del más allá concreta y materializante, vinculada con las exigencias de promesas de justicia y recompensa, que la Iglesia tenía interés en mantener como estímulo y a la vez escarmiento de los fieles. Por ejemplo, san Jerónimo, en su *Comentario a Isaías*, señaló la inconveniencia de traducir en alegorías las imágenes aterradoras del Infierno, porque así se perdería un útil instrumento de presión sobre la conducta de los cristianos.[22]

Por otro lado, los ascetas y monjes, y quienes fueron influidos por ellos, iniciaron una búsqueda espiritual fuertemente comprometida, que los llevaría a imaginar un más allá idealizado, enfocado al disfrute de los bienes del espíritu y de la comunión con Dios. En un ambiente notoriamente influido por el imaginario ascético surgiría, a finales del siglo IV, el pensamiento del mayor entre los padres de la Iglesia: san Agustín.

Agustín, nativo de Tagaste, en el norte de África, vivió de joven en la ciudad de Cartago, lugar de encuentro de todas las religiones y herejías del Mediterráneo. Influido por el maniqueísmo y luego por el neoplatonismo de Plotino, Agustín encontró en el cristia-

[22] Cit. en G. Minois, *op. cit.*, p. 54.

nismo la meta de su búsqueda existencial, convirtiéndose en uno de sus teólogos más grandes. Tanto por su experiencia personal, matizada por el rechazo a la lascivia juvenil, como por la influencia de las filosofías dualistas, Agustín imaginó un más allá opuesto a la materialidad del mundo, espiritual y teocéntrico. En sus dos obras principales, las *Confessiones* y *De Civitate Dei*, Agustín describe el itinerario del alma hacia Dios, detallando los procedimientos de ascesis que permiten experimentar el éxtasis, el contacto con Dios, que es una verdadera anticipación de las delicias espirituales del más allá. Asimismo, describe el mundo celeste, la *Ciudad de Dios*, en donde los bienaventurados gozan de la contemplación de la divinidad. "Allí —dice el autor— descansaremos y veremos, veremos y amaremos, amaremos y alabaremos".[23] El bien supremo es "él [Dios], que será contemplado eternamente, amado [... y] alabado sin cansancio..."[24] En oposición a esta bienaventuranza contemplativa, los malvados son destinados al Infierno, lugar mucho más material, en donde se castiga a las almas de los pecadores por medio del fuego. Éste se divide en temporal —para las almas que sólo tienen que purgarse de pecados menores— y eterno —para las almas culpables y malvadas.[25]

La visión de san Agustín, en suma, apunta a un modelo de vida celestial que es la continuación del itinerario de ascesis espiritual iniciado en la tierra. El espíritu se desprende de la materia y asciende hacia Dios, integrándose en su pureza absoluta. Es importante destacar cómo este ascenso es totalmente individual, y relaciona al creyente directamente con Dios, en lugar de presentar una búsqueda colectiva y comunitaria, como aún sostenían los seguidores del milenarismo. En el libro XX de *De Civitate Dei*, en efecto, Agustín polemiza directamente con el milenarismo, presentando la escatología de las escrituras como algo que ya se ha cumplido, el triunfo de la Iglesia y, por tanto, el sinsentido de esperar en un tiempo futuro.

23 *De Civitate Dei*, XXII, 30, 5.

24 *Ibid.*, XXII, 30, 1.

25 Según Le Goff, san Agustín es el "verdadero padre" del Purgatorio, como lugar de estancia temporal en donde se purifican las almas que aún no son dignas del premio eterno. Véase Jacques Le Goff, *La nascita del Purgatorio*, Torino, 1982, pp. 74-96 (1a. ed., París, 1981).

En los últimos años de su vida y hasta su muerte, acontecida en el año 430, Agustín cambió algunos puntos importantes de su concepción del más allá, incorporando tanto su experiencia como obispo de Hipona, es decir representante de la autoridad de la Iglesia, así como las exigencias, la sensibilidad y los elementos del imaginario de las clases populares.

Uno de los rasgos nuevos que aparecen en esta fase del pensamiento agustiniano es la *socialización* del Cielo. En éste, las almas no se limitarían ya a contemplar a Dios, sino que se reunirían y compartirían la bienaventuranza eterna con parientes y amigos. La recuperación de la dimensión social en el más allá iba acompañada de una reconsideración de la naturaleza espiritual de las almas. Éstas, en el más allá, mantendrían elementos corpóreos y materiales, y podrían incluso beber y comer. En realidad, las almas en el Cielo poseerían cuerpos espirituales, cuya materialidad quedaría subordinada a la inmaterialidad. Para el último Agustín, la carne, redimida y purificada, podría participar dignamente de la gloria divina.[26] Esta purificación implicaba, para Agustín, el alcance de la perfección estética, según los ideales de belleza inspirados en la tradición platónica. Los cuerpos glorificados, entonces, serían armoniosos, bellos y esbeltos, en la flor de la juventud. Tal vez, supone, se conservarían solamente las marcas y las heridas de los mártires, convertidas en símbolos de fascinación espiritual.

El otro giro ideológico del Agustín maduro se manifiesta como restricción y endurecimiento doctrinal, acompañados de un acercamiento al milenarismo. En esto influyó probablemente el impacto emotivo del violento saqueo de Roma por obra de los ostrogodos de Alarico, en el año 410, evento que reavivó en todo el mundo latino los terrores milenaristas del pasado. Estos terrores fueron extendiéndose conforme el territorio del imperio era devastado por las correrías de los pueblos germánicos. Uno de ellos, los vándalos, pasaron de la península ibérica al norte de África, y en el 430 pusieron el sitio a la misma Hipona. Agustín murió contemplando a las huestes bárbaras, signo de voluntad destructiva de Dios, en las afueras de su ciudad. Años después, en el 455, los vándalos armaron una flota de 100 naves y se dirigieron hacia Roma, ejecutando el tercero y más destructivo saqueo en la historia

[26] Véase C. McDannel y B. Lang, *op. cit.*, p. 99.

de la Ciudad Eterna. El repunte del milenarismo y de imágenes terroríficas del Juicio Final y del Infierno, en estas circunstancias, era casi inevitable. Aun antes de su muerte, san Agustín se interesó más en el Juicio Final y se retractó de su anterior postura favorable a una salvación casi general de los hombres. En sus escritos tardíos, eliminó prácticamente aquel lugar intermedio, el fuego Purgatorio, que permitía incluir en el Cielo a un gran número de pecadores.[27] Asimismo, excluyó tajantemente de la salvación a los no bautizados, incluidos los niños muertos antes de recibir el sacramento.

Con el cierre histórico del mundo antiguo y la extinción del Imperio Romano de Occidente, en el siglo V, la tradición cristiana se había establecido firmemente sobre la base de los escritos patrísticos, y señaladamente la obra de san Agustín. En la patrística se había reelaborado la concepción del Cielo y del Infierno, precisándose, por un lado, el contenido espiritual y fundamentalmente teocéntrico del ascenso al Paraíso y del disfrute de Dios, y por otro lado, la naturaleza de las penas infernales, caracterizadas por las llamas que consumen la carne eternamente. Agustín precisó e intensificó los aspectos intelectuales, espirituales y ascéticos del Cielo, y añadió por primera vez un lugar intermedio de penitencia y expiación, situado entre el Cielo y el Infierno, el llamado Purgatorio, destinado a una gran fortuna durante la Edad Media. Al lado de esta tradición hegemónica, sin embargo, persistieron tanto el milenarismo apocalíptico, que resurgiría repetidas veces en los 1 500 años sucesivos, como la tradición que recoge en parte al segundo Agustín, influida por las visiones populares y fuertemente corporeizante, humana y colorida, que alimentaría por siglos la iconografía y el imaginario del hombre cristiano.

El más allá en la Edad Media

La transición a la Edad Media, nueva etapa de la civilización occidental, entre los siglos V y IX, se produjo bajo el efecto asombroso de la caída del imperio, de la doble destrucción de Roma y del asentamiento y dominio político de los pueblos germánicos en el

[27] Le Goff, *op. cit.*, p. 83.

antiguo territorio imperial. En Italia se sucedieron ostrogodos y lombardos, en Hispania suevos y visigodos, en Galia francos y burgundios y en Britania anglos, sajones y jutos. Los germanos traían una nueva cultura, más *rústica* y *primitiva* que la latina, tradiciones guerreras y aristocráticas, y una variante hereje del cristianismo, el *arrianismo*, teñido a menudo de reminiscencias paganas. En estas condiciones, y frente a la crisis general de las antiguas ciudades, la vida espiritual del cristianismo católico —definido doctrinalmente por el Concilio de Nicea, en el 325— encontró refugio en los monasterios.

En estos lugares apartados, solitarios, los monjes conservaron y elaboraron la tradición sobre el Cielo y el Infierno, interpretándola a la luz de su formación y de sus experiencias cotidianas. Los monjes eran frecuentemente hombres de extracción popular, propensos a creer en hierofanías, milagros y supersticiones. Su disciplina severa y el duro entrenamiento ascético que practicaban los inducían a ser muy restrictivos en cuanto al acceso a la salvación. Por otro lado, destacaban y personalizaban de una manera colorida el mal, imaginándose al Maligno y numerosas cohortes de demonios y espíritus malvados, contra los cuales había que librar una batalla cotidiana.

La *correctio rusticorum* —la necesidad de educar y evangelizar a campesinos y élites germánicas—, además implicaba evocar para fines pedagógicos figuras y símbolos emocionantes, llamativos y concretos, que pudieran estimular el imaginario popular. Así, se generaron relatos hiperrealistas, frecuentemente en la forma de viajes al Cielo y al Infierno, abundantemente detallados en la descripción de las recompensas o las penas que recibían las almas en el más allá.

Uno de estos relatos, el conocido "Viaje de San Brendan", escrito en un monasterio irlandés en el siglo IX e inspirado en una leyenda más antigua, relata el viaje de un monje, por mar, hacia el Infierno. Éste era una isla siniestra y calcinada, poblada por los demonios y por las almas de los malvados. El monje se encuentra con Judas, el traidor, el cual relata la secuencia espeluznante de los tormentos que está sufriendo. El lunes está clavado en una rueda que gira como el viento. El martes se halla tendido sobre palos puntiagudos y aplastado por rocas. El miércoles se encuentra sumergido en la pez hirviente. El jueves es arrojado en un abismo en

donde hay hielo y un frío tremendo. El viernes es desollado y salado, mientras los demonios lo obligan a tragar metales fundidos. El sábado lo arrojan en una mazmorra pestilente. El domingo, en fin, puede descansar.[28]

La atención que se daba a las descripciones infernales, las más eficaces en términos pedagógicos, se complementaba con la imagen confortante del Paraíso, que en esta época se imaginó como un jardín maravilloso, repleto de flores, opuesto pero congruente con la dura existencia del campesino europeo. Las descripciones del Cielo señalan asimismo la fuerte vinculación con el texto de la Génesis, y presentan al Paraíso como un nuevo Edén, en donde el hombre encontraría descanso y paz en una naturaleza transfigurada y glorificada.

Así, las chispeantes y grotescas visiones infernales fueron complementándose paulatinamente con las imágenes edénicas y esperanzadoras del Cielo, conforme se iba despejando el horizonte cultural y político de la alta Edad Media. A finales del siglo VIII, la alianza establecida por la Iglesia con Carlomagno marcó el inicio de una colaboración casi milenaria entre el poder espiritual y el poder secular. Los centros religiosos se multiplicaron, incluso en las ciudades, cuya vida social y cultural volvió a florecer. Las catedrales, las universidades y las cortes palatinas se convirtieron en los principales centros de producción simbólica e ideológica, a través de la teología y de la filosofía. Los monjes fueron, en cierta medida, desplazados por los seglares y más tarde por las nuevas órdenes mendicantes, que establecieron contacto con los estratos populares influyendo poderosamente en su cultura religiosa.

La ciudad transmitía cada vez más a quien la habitaba o la visitaba una imagen de potencia, elevación y esplendor. En el centro de cada ciudad importante se construyeron enormes catedrales, antes románicas y luego góticas, edificios capaces de transmitir valores y sensaciones simbólicas de majestad y divinidad. Por otro lado, también los palacios civiles alcanzaron proporciones y un estilo impresionantes, reflejo del poder y del prestigio de las ricas aristocracias mercantiles en vías de expansión.

El ambiente urbano predominante influyó para que las imágenes del Cielo como un jardín cambiaran por la antigua imagen

[28] Cit. en Minois, *op. cit.*, p. 59.

urbana de la Nueva Jerusalén, la ciudad del Cielo. Pedro Damián (1006-1072), Pedro Abelardo (1079-1142), Joaquín de Fiore (1132-1202) y Giacomino de Verona (siglo XIII) se imaginaron un Cielo urbano, transposición figurada y perfecta de la ciudad medieval. A menudo las descripciones de la urbe celeste reprodujeron la iconografía y el ceremonial espléndido de una corte urbana, incluidas las distinciones de rango entre almas y la etiqueta cortesana.[29] El progreso del pensamiento filosófico, por otro lado, impulsó un progresivo refinamiento intelectual y se abandonaron en gran medida las burdas construcciones simbólicas de la tardía Antigüedad. La filosofía escolástica, fundamentada en Aristóteles, creó un complejo sistema cosmológico mecanicista, inspirado en Ptolomeo, compuesto de esferas concéntricas, en donde Dios, *primus movens*, presidía sobre la más alta de ellas, el *Empíreo*.

En las cortes de Italia y de las tierras francas e imperiales, en fin, se elaboró también una refinada cultura que exaltaba el amor, tanto en forma profana como místico-alegórica, y que dejó como huella indeleble una rica literatura en idiomas vulgares. A partir del siglo XII y con la entrada en la baja Edad Media, estas transformaciones se aceleraron y se intensificaron, influyendo poderosamente en la definición imaginaria del Cielo y del Infierno.

Para explorar la compleja y refinada cultura religiosa de la baja Edad Media y las imágenes que ésta elaboró del ultramundo, es preciso acercarnos a tres personajes que contribuyeron poderosamente a moldearla. Ellos son el filósofo y teólogo dominico santo Tomás de Aquino (1226-1274), el monje cistercense Joaquín de Fiore (1145-1202) y el poeta Dante Alighieri (1265-1321), todos nativos de Italia.

La *Summa Theologica* de santo Tomás se ha convertido en la base doctrinal de la Iglesia católica. En esta obra se sitúa la verdad revelada en relación con otra fuente de conocimiento legítimo, la tradición filosófica antigua, fundamentada en la razón humana. Así, las obras de Platón, y sobre todo de Aristóteles, podían leerse y aprovecharse en cuanto inspiradas por Dios. Con estos presupuestos, Tomás se imaginó el orden celeste como una inmensa maquinaria puesta en movimiento y regulada admirablemente por

[29] Véase por ejemplo la visión de Gerardesca (1210-1269), terciaria camaldolense, cit. en C. McDannel y B. Lang, *op. cit.*, pp. 115-117.

Dios, y compuesta de una sucesión progresiva de esferas, desde la tierra hasta el Empíreo, invadido de la luz divina. Los bienaventurados resplandecerán asimismo como cuerpos celestes luminosos, cuya luz estará en proporción al grado de glorificación que habrán alcanzado, según el juicio divino. El contraste entre luz y oscuridad, reminiscencia de las antiguas ideas platónicas e iranias, simboliza para Tomás la bipolaridad entre espíritu y materia, entre bien y mal, entre fe y pecado, entre bienaventuranza y castigo. La creación fue, en origen, un espacio luminoso, que se oscureció por el pecado original. Al final de los tiempos, la luz vencerá otra vez a la oscuridad, la materia se volverá luminosísima y la tierra se convertirá en una esfera de cristal semitransparente, visible a través de un aire ligero, puro y terso. El centro de la tierra, al contrario, sede del Infierno, será oscuro y opaco, y lo invadirá el fuego, destino eterno de las almas contaminadas por el pecado, que son, para Tomás, la gran mayoría de los hombres. Al final de los tiempos, el movimiento del universo se detendrá dejando inmóviles a todos los cuerpos celestes, incluidas las almas convertidas en globos resplandecientes.[30]

El ultramundo imaginado por santo Tomás es una admirable construcción racional, basada en las Escrituras y en la sabiduría de los filósofos antiguos. Su perfección mecanicista llega al grado de satisfacer la refinada cultura de los intelectuales; sin embargo, carecía de atractivo y era poco comprensible por la generalidad de los hombres de la baja Edad Media. Tanto el populacho urbano como el campesinado, que constituían 95 por ciento de la población de la cristiandad, no se conformarían con un más allá geométrico, cristalino y, al final, perfectamente inmóvil.

Joaquín de Fiore hizo revivir de una manera espectacular, a finales del siglo XII, el antiguo milenarismo judeocristiano. Basado en una interpretación alegórica de las Escrituras, Joaquín se convenció de que la historia de la humanidad estaba por transitar a otra etapa milenaria, tras el inminente Juicio Final. Con la nueva era que estaba por iniciar, la historia se podía dividir en tres etapas, correspondientes a las tres personas de la Trinidad divina: la del Padre, regida por el Antiguo Testamento; la del Hijo, por el Nuevo Testamento, y la del Espíritu Santo, por un nuevo Evangelio. El

[30] *Sth*, 91.

pasaje a la era del Espíritu Santo se cumpliría entre los años de 1200 y 1260, sería precedido por el reinado del Anticristo y, finalmente, daría lugar al establecimiento de un reino milenario de paz y espiritualidad, bajo el gobierno de una nueva orden monástica que predicaría un tercer y último Testamento. Con Joaquín, el Cielo había bajado una vez más a la tierra, para situarse en el punto terminal de la historia del hombre.

La doctrina de Joaquín de Fiore, inicialmente aceptada por la Iglesia, se tornó sospechosa e incluso subversiva cuando fue adoptada por la rama espiritual rigorista de la orden franciscana. Los frailes buscaban la renovación del espíritu de pobreza y militancia de la orden, y encontraron en Joaquín y su anuncio escatológico un potente estímulo para sus propósitos. Paralelamente, surgieron numerosas profecías seudojuaquimitas, que detallaban la inminente llegada del Anticristo y el desenlace de la batalla final entre el bien y el mal. El milenarismo de Joaquín, por otro lado, fue solamente la punta de un *iceberg*. Las corrientes apocalípticas y milenaristas brotaron repetidas veces entre el siglo XI y XVI, suscitando a menudo enormes y peligrosas excitaciones colectivas. Las primeras cruzadas fueron acompañadas por terribles masacres de judíos, por obra de masas populares poseídas por la furia apocalíptica. En varias ocasiones se formaron, en Europa central, columnas espontáneas de *cruzados* que intentaron abrirse camino hacia Palestina, encontrando siempre un trágico fin antes de llegar a su meta. A mediados del siglo XV, la ciudad de Florencia fue ocupada por las huestes de fray Girolamo Savonarola, que instauraron un efímero Estado mesiánico y puritano. En los siglos XV y XVI, los movimientos taborita y anabaptista incendiaron las tierras de Bohemia y Turingia, con la pretensión de construir la utopía milenarista, el reino del Mesías y la Nueva Jerusalén.[31] Durante estas explosiones de excitación colectiva, se desahogaba la voluntad popular de imponer castigo inmediato a los malvados, sin esperar la justicia en el más allá, y la sed colectiva de experimentar en el acto experiencias místicas, mediante la renuncia, la mortificación y las acciones salvíficas. Asimismo, se manifestaban algunas tendencias latentes en la tradición cristiana, como el igualitarismo, el pauperismo y el comunismo, atributos que se querían propios

[31] Véase Norman Cohn, *op. cit.*, pp. 107-280.

del reino milenario del Mesías. Tales tendencias se agudizaron a partir de los siglos XIII y XIV, cuando el crecimiento de la actividad mercantil creó un estrato patricio de nuevos ricos, y en orden opuesto, sectores plebeyos empobrecidos, en las ciudades de Italia, Alemania y Francia.

El disgusto hacia el nuevo mundo de los mercaderes que se anuncia a finales del siglo XIII es evidente en la obra del poeta Dante Alighieri, nacido en 1265 en Florencia y ciudadano distinguido de su ciudad.

La obra literaria de Dante, la *Divina comedia*, representa una especie de imponente *Summa* de la cultura occidental de la baja Edad Media, tanto de los sectores populares como de la más alta filosofía escolástica. Escrita en lengua vulgar florentina, la *Divina comedia* describe el viaje de Dante al ultramundo, con la guía del poeta latino Virgilio. El viaje, fruto de visiones —aunque no extáticas— del poeta, se supone que tuvo lugar en la primavera de 1300, año del primer jubileo de la Cristiandad, pero la redacción de la obra se sitúa entre 1308 y 1320.

El viaje empieza en el Infierno, punto más bajo del cosmos, y prosigue a través del Purgatorio, hasta llegar al Paraíso y a la contemplación de Dios. La estructura del cosmos es congruente con la visión tomista y escolástica, con un rigor y precisión geométricos y doctrinales impecables. El Infierno es una especie de enorme embudo, que empieza bajo la superficie del suelo y continúa hasta el centro de la tierra, punto central y más bajo del cosmos. Allí está Satanás, el ángel rebelde, que por sí mismo produjo el cráter infernal con su caída desde el Cielo. La caída de Satanás sobre el globo terrestre ocasionó en la parte opuesta de éste, el brote de una enorme montaña: el Purgatorio. En la cumbre del Purgatorio se halla el Paraíso terrestre, el punto de la tierra más cercano al Cielo. El Cielo está compuesto de esferas concéntricas progresivamente más grandes y luminosas. La última es el Empíreo, en donde se encuentran los beatos, dispuestos en una rosa celeste en donde contemplan a la Trinidad divina, circundada por anillos concéntricos formados por nueve órdenes de ángeles.

El número tres y sus múltiplos, símbolo de perfección, determinan la estructura cosmológica y narrativa. Los tres niveles del cosmos son descritos en tres cánticos, Infierno, Purgatorio y Paraíso, cada uno de los cuales se compone de 33 cantos, escritos en

estrofas de tres versos. El Infierno se compone de nueve círculos, más un vestíbulo. La montaña del Purgatorio de siete cornisas, más la playa, el antepurgatorio y el Paraíso terrestre. El Cielo, de nueve anillos más el Empíreo.

El viaje dantesco empieza en el Infierno. Ahí, Dante observa, en su itinerario, una enorme variedad de seres, traídos de la tradición clásica, de los bestiarios medievales y de la imaginación popular. La entrada en el Infierno, por ejemplo, se hace cruzando el río Aqueronte, tomando el barco de Carontes, el barquero del Hades antiguo.[32] En la ribera del Infierno, están esperando el juez infernal, Minos, y más adelante el perro infernal de tres cabezas, Cerbero.[33] Bajando más, el poeta encuentra demonios, centauros, gigantes y titanes. Satanás es una presencia siniestra plantada en el centro de la tierra, como una gigantesca máquina encargada de castigar eternamente a los tres traidores supremos: Judas, Bruto y Casio.[34] En los nueve círculos del Infierno los pecadores son castigados según un orden descendente, relacionado con la gravedad y la profundidad de sus pecados. Se empieza con los pusilánimes en el vestíbulo del Infierno y se termina con los traidores, en el fondo del embudo infernal, junto a Satanás. Los pecados se castigan con una variedad de tormentos impresionantes: moscos y tábanos, lluvia de fuego, matorrales espinosos, lagos de pez hirviente, escaños de excrementos, tumbas ardientes, mar de hielo. Los tormentos se aplican en proporción directa al género de pecado, según la ley del *contrappasso*, es decir la inversión simbólica del pecado, que revela la íntima naturaleza de éste. Los pusilánimes, por ejemplo, que habían sido incapaces de escoger entre el bien y el mal, corren eternamente tras una bandera, sin meta alguna, atormentados por insectos feroces. Los lujuriosos, cuyos corazones habían volado al viento de la pasión, son arrastrados por una tormenta como hojas, y estrellados contra las paredes del Infierno. Los iracundos, devorados por su ira, se devoran entre sí con los dientes. Los sembradores de discordias —entre los cuales Dante ve a Mahoma— son cortados en dos continuamente con espadas, por los demonios. Los traidores, cuyo corazón fue helado

32 *If* III, 70-120.
33 *If* VI, 13-33.
34 *If* XXXIV, 55-68.

por el pecado, están atrapados en el hielo eterno, en un silencio sin vida, etcétera. Lo que ve Dante son escenas *reales*, creadas por la omnipotencia de Dios para que el visitante pueda entender la naturaleza del destino de las almas. El fin didáctico es evidente también en la observación de personajes conocidos de la Edad Media y del mundo clásico, formando un verdadero compendio biográfico de los destinos humanos.

En el Purgatorio y en el Paraíso, el movimiento es ascendente, hacia la purificación de los pecados y al disfrute de la luz de Dios. Dante asciende lentamente la montaña del Purgatorio, siempre en compañía de Virgilio. En los siete escalones de la montaña observa la purificación de las almas de los siete pecados capitales. Llegando al último escalón, Virgilio, alma no bautizada, lo abandona para regresar al Limbo. Dante prosigue, a través de una cortina de fuego y entra en el Paraíso terrestre, en donde encuentra a su nueva guía, Beatriz, símbolo y personificación de la teología.[35] Después de purificarse en el río del olvido, el Leté, el poeta asciende hacia el Cielo. El Cielo de Dante tiene la estructura del cosmos de Ptolomeo y de santo Tomás. Los nueve cielos forman círculos concéntricos alrededor de la Tierra, y son Luna, Mercurio, Venus, Sol, Marte, Júpiter, Saturno, Estrellas fijas y Primer móvil. Más allá se encuentra el Empíreo, sede de Dios. Aquí Beatriz abandona a Dante, y toma su lugar en la rosa celeste, el inmenso anfiteatro que ocupan los beatos abajo de Dios, en contemplación perpetua de él. Dante puede contemplar por un instante a la divinidad, circundada por nueve órdenes de ángeles. Puede penetrar, gradualmente, la esencia de Dios, viendo en él la unidad del Universo y la forma de tres círculos iguales, de tres colores, que son la Trinidad. En el momento de captar la verdadera esencia divina, sin embargo, Dante es fulgurado y se desmaya, concluyendo así su viaje maravilloso.[36]

Lo que hace del poema algo así como la *Summa* del imaginario medieval sobre el ultramundo es la fusión lograda entre el rigor doctrinal escolástico y la imaginación visionaria, entre simbolismo y realismo, entre racionalidad científica y misticismo. La espantosa verosimilitud de la visión dantesca está en su impecable y pre-

[35] *Pg* XXX, 22-39.
[36] *Pd* XXXIII, 46-145.

ciso sistema retributivo de penas y castigos, bajo la forma del *contrappasso*. Los pecados, escogidos por el libre albedrío de cada hombre, se revierten como autopunición en el Infierno, en donde se manifiesta la implacable justicia de Dios. El pecado es castigado en sus innumerables facetas, con penas correspondientes al significado de cada una. El premio eterno, en cambio, es único: la contemplación intelectual y espiritual de Dios, que es amor, sabiduría y verdad infinitos.

El equilibrio y la perfección escolástica y *gótica* de Dante y de santo Tomás se modificaron paulatinamente en los siglos XIV, XV y XVI, época de la crisis otoñal de la Edad Media y de la entrada en una nueva era, la moderna.

La Edad Moderna: el *millennium* secular

El Infierno llegó a ocupar un lugar privilegiado y obsesivo en el imaginario de los cristianos, y relegó a un segundo lugar al Cielo, como espacio de la preocupación religiosa. El Renacimiento en realidad rechazó la excesiva espiritualización del ultramundo medieval y presentó un Cielo y un Infierno mucho más comprensibles, sensuales, humanos y corporeizantes. El efecto de la nueva sensibilidad fue, por un lado, un recrudecimiento de las imágenes infernales y, por el otro, una edenización del Paraíso, convertido en un jardín perfecto y ordenado a la manera renacentista. La humanización del ultramundo se acompañó, como era lógico, con una eclipse de Dios como fuente única de bienaventuranza que llevaría a concentrar la atención en las actividades mucho más mundanas de las almas beatas. El Paraíso se enriquecía también gracias a la vuelta a la lectura de los clásicos, cuya imagen de los Campos Elíseos —jardines y vergeles en donde florece una naturaleza primorosa— se sobrepuso largamente al Edén veterotestamentario.

Pero el elemento quizá más destacado de la renovación renacentista fue, paradójicamente, la expansión del Infierno. Esta expansión se encontraba relacionada con la aparición explosiva de la brujería, hacia finales del siglo XIV, acompañada por las crecientes actividades inquisitoriales y con una pastoral obsesivamente enfocada en el demonio y en las penas infernales. El ataque reno-

vado de los infieles —el Imperio Otomano—, de las herejías, y más tarde, de los movimientos protestantes creó un clima religioso beligerante, en el cual se hizo largo uso del Cielo y del Infierno con fines polémicos, pedagógicos y pastorales.

La consolidación de las sectas protestantes y el paralelo reformismo católico tridentino, a partir de 1560, sistematizaron más tarde el nuevo aspecto del ultramundo. Tanto los protestantes como los católicos abrieron las puertas del Infierno a la gran masa de los hombres, reservando a pocos elegidos el disfrute de la bienaventuranza eterna. Los protestantes fueron más severos aún que los católicos, puesto que rechazaron el Purgatorio y presentaron la alternativa del destino eterno de una forma tajante, con salvación o condena, y responzabilizaron totalmente a Dios de la decisión de quiénes tendrían un destino y quiénes el otro. Por otra parte, Dios volvió a ocupar el centro del Cielo, desplazando las imágenes semipaganas y edénicas del Renacimiento.

El Infierno llegó a ocupar la mayor extensión posible en el más allá y en la imaginación popular, a causa de la insistente y superabundante utilización del castigo eterno como tema pastoral por parte de frailes, sacerdotes y pastores protestantes.

La guerra de los treinta años y los demás conflictos religiosos que devastaron el centro de Europa durante el siglo XVII fueron el teatro de una transformación ulterior del ultramundo cristiano. Las exageraciones de los predicadores y los excesos de los conflictos librados en nombre de Dios, en contra de los siervos de Satanás, crearon paulatinamente un desafecto y un escepticismo manifiesto hacia el ultramundo en largos estratos de la población. En las capas superiores aristocráticas, así como entre los intelectuales, el libertinismo y luego el iluminismo llevaron a posiciones completamente escépticas y, en algunos casos, materialistas.

Entre los siglos XVIII y XIX se produjo, finalmente, una escisión. Las Iglesias se volvieron más severas aún, insistiendo en el escaso número de los salvados y en las enormes masas de los condenados. Los fieles cristianos, por otro lado, se mostraron cada vez más escépticos o incluso indiferentes, a tal grado que suscitaron alarmas e invitaciones a la prudencia por parte de la jerarquía. Si debemos creer en los estudios sobre la actitud religiosa de los franceses del siglo XVIII, éstos habían perdido casi completamen-

te el terror al Infierno y la certidumbre del Cielo.[37] No obstante, el miedo del Infierno resultó a menudo el último recurso aparentemente eficaz para sacudir la conciencia de los fieles y moverlos a una conducta más cristiana.

El Infierno languidece y el Cielo pierde atractivo. Pero, ¿qué es lo que buscan los hombres del siglo, estos *burgueses* que transmiten paulatinamente su ideario, su imaginario y sus normas de conducta social a la gran masa de la población europea? La felicidad, en la versión de mito iluminista o de la más sencilla satisfacción en el trabajo: la búsqueda de la realización de los deseos humanos en la tierra. Los siglos XVIII y XIX marcan el apogeo de la idea de *Progreso*, que implica promesas extraordinarias, pero inmanentes, terrestres y materiales.[38] Frente a las *mirabilia* de las máquinas de vapor, el ferrocarril, la navegación y los descubrimientos científicos, que anticipan incluso los deseos y la imaginación del hombre, ya no hay tiempo ni lugar para pensar en el más allá.

Sin embargo tanto el Cielo como el Infierno, rechazados en sus versiones más tradicionales y en la superficie, persistieron como símbolos subterráneos en la conciencia y en el imaginario del hombre occidental. Joseph de Maistre y otros intelectuales invocaron el Infierno como escarmiento de las masas, después del horrible espectáculo de la Revolución francesa. La Iglesia católica no dejó, a lo largo de todo el siglo XIX, de asegurar las llamas eternas a los impíos, herejes, ateos y masones, a sabiendas de la persistente capacidad evocativa de las imágenes infernales y, a la inversa, continuó estimulando a los buenos cristianos —en verdad bastante escasos— con el premio eterno.

Pero la gran mayoría de la gente estaba poco dispuesta a tomarse en serio las palabras arcaicas y metafísicas de los sacerdotes, y anhelaba más bien los bienes proporcionados por el progreso inmanente. Estos bienes, en verdad, quedaron fuera del alcance de la gran generalidad, que pronto se desilusionó. Así, la promesa descomunal de la felicidad terrenal para todos, que el progresismo secular había generado y era incapaz de cumplir, se convirtió en

[37] Véase Bernard Groethuysen, *Origini dello spirito borghese in Francia*, Torino, 1949 (1a. ed., París, 1927), en particular cap. 2, II, III, IV.

[38] Véase Robert Nisbet, *Historia de la idea de progreso*. Barcelona, 1991 (1a. ed., 1981), parte II.

utopismo y en milenarismo virulento bajo la forma del *socialismo*. Rousseau, Saint-Simon, Fourier, Owen, Proudhon y Marx bajaron el Paraíso del Cielo a la tierra y lo proyectaron en el futuro, vinculándolo con la popular idea de progreso.

Escribiendo con el estilo y la estatura de un profeta bíblico, Marx predicó que el capitalismo había alienado al hombre, arrojándolo a una especie de Infierno deshumanizante.[39] Esta condición correspondería a la segunda etapa de la historia, precedida por la edad de oro del comunismo primitivo, y a la cual seguiría una nueva era, también comunista, que cerraría el proceso histórico como un regreso al Edén perdido por la humanidad. Así, Marx recuperaba la tripartición de la historia que había imaginado Joaquín de Fiore, más de setecientos años antes, traduciendo el milenio espiritual en la bienaventuranza eterna de la sociedad sin Estado y sin clases.

Según el filósofo de la historia Karl Löwith,

> El materialismo histórico [de Marx] es esencialmente [...] una historia de perfección y de salvación en términos de economía social. Lo que semeja ser un descubrimiento científico [...] está, por el contrario —de la primera a la última de sus frases—, inspirado por una fe escatológica [...] En verdad hubiera sido casi imposible elaborar la vocación mesiánica del proletariado sobre una base puramente científica, e inspirar a millones de seguidores, mediante un mero relato de hechos.[40]

Lo que hizo tan atractivo el marxismo para las masas populares dentro e incluso fuera de Occidente fue esta promesa escatológica del advenimiento del *millennium*, contenida principalmente en pasajes de la *Crítica al Programa de Gotha*, en *La ideología alemana* y en el *Manifiesto comunista*. En *La ideología alemana*, por ejemplo, Marx describió en términos bucólicos y edénicos la vida en la sociedad comunista. En ella —dice— "podré hacer un día una cosa y otra al siguiente, cazar por la mañana, pescar por la tar-

[39] Según Karl Löwith, "Marx era un judío con una estatura de Viejo Testamento", en *El sentido de la historia*, Madrid, Aguilar, 1958, p. 68.

[40] *Ibid.*, pp. 68-69. Véase Nisbet, *op. cit.*, p. 369: "El atractivo que ha ejercido el marxismo sólo puede comprenderse a la luz de la religión, la conciencia religiosa y una mentalidad de verdaderos creyentes".

de, cuidar ganado al anochecer, criticar después de la cena, sin que por ello tenga que convertirme en cazador, pescador, pastor o crítico". En la *Crítica al Programa de Gotha* asegura que en la sociedad comunista del futuro "habrán desaparecido la esclavizadora subyugación de los individuos por la división del trabajo, y en consecuencia la antítesis entre el trabajo intelectual y el manual [...] el desarrollo total de los individuos habrá incrementado su poder productivo y fluirán con mayor abundancia que nunca las fuentes de la riqueza cooperativa..." En el *Manifiesto*, por otro lado, describe la lucha de los oprimidos, verdaderos hijos de la luz, en contra de los hijos de las tinieblas, los opresores. Los primeros ganarán la batalla final, la revolución apocalíptica y purificadora, que les asegurará el dominio de "un mundo entero". El Paraíso comunista descrito por Marx ha quedado sin realizar una y otra vez, a lo largo de más de un siglo, después de la profecía del filósofo. El Infierno y el Purgatorio, por el contrario, se han realizado repetidas veces en Rusia, en China y en Indochina en la forma de los campos de concentración, en donde sufrieron y murieron los réprobos de la utopía secular. A pesar de todos los horrores que ha generado y de todos los desmentidos de la historia, sin embargo, el Paraíso escatológico comunista continúa ejerciendo en parte su fascinación, y no debe descartarse que produzca todavía en el futuro movimientos mesiánicos, utópicos y milenaristas al estilo del siglo XX.

Si el comunismo parece haber incumplido sus promesas y agotado —por el momento— su efervescencia político-religiosa, persiste en cambio otra gran utopía de la misma naturaleza. Estados Unidos, país fundado por colonos que buscaban la utopía religiosa, ha mantenido hasta el día de hoy su fuerte proyección como país de la realización mesiánica de aquella utopía. Un gran número de estadunidenses, empezando con su presidente mismo, hablan aún el lenguaje de los profetas bíblicos, imaginándose como las fuerzas del bien que luchan permanentemente para que las huestes del mal no prevalezcan en esta tierra. El *millennium*, en Estados Unidos, es una meta siempre alcanzable, con la bendición de Dios todopoderoso.

Por otro lado, las promesas de un más allá que ha quedado en los términos más tradicionales de la religión no han desaparecido totalmente. Es más, se han renovado en el ámbito del reformismo

católico y protestante, y del fundamentalismo religioso cristiano. Desde la segunda mitad de este siglo, la Iglesia católica se ha mostrado bastante reticente en cuanto al más allá, en especial respecto al Infierno, lugar que parece prácticamente abandonado en la pastoral y en los documentos oficiales. Sin embargo, mantiene viva la promesa de la vida eterna, en términos de bienaventuranza en esencia espiritual. La Teología de la Liberación ha llegado incluso a plantear el abandono de las búsquedas ultramundanas y la realización inmanente de la utopía cristiana. Otras variantes del cristianismo, por otro lado, han conservado y fortalecido imágenes más concretas y consistentes del más allá, tanto en las formas de castigos o recompensas, como en la versión profético-milenarista, fuertemente matizada por el dualismo. Valga el ejemplo de los movimientos de corte utópico-milenarista que existen actualmente, una vez más, sobre todo en Estados Unidos. Estos movimientos anuncian periódicamente que el fin del mundo y el Anticristo han de llegar pronto, y son capaces a menudo de estimular la acción fanática y suicida de numerosos seguidores. Pero estas expresiones son, al fin y al cabo, sólo la punta de un *iceberg* que nos muestra las intersecciones vitales que aún existen entre el simbolismo cristiano de fondo y la expresión epifenoménica de esto en términos religiosos, sociales y políticos, incluida la siempre reconocible —y aceptada— utilidad ético-moral del ultramundo como esperanza, y escarmiento.

En fin, es imposible prever el destino de la simbología vinculada con el tema del Cielo y del Infierno en el mundo occidental de finales del segundo milenio de la era cristiana. Es más: no es tarea del científico social hacerlo. Pero si abandonamos por un instante las vestimentas del investigador y asumimos las del hombre común, es difícil no reconocer que tales construcciones de la imaginación humana —fruto de elaboraciones milenarias— han de permanecer por largo tiempo aún dentro del imaginario del hombre occidental, y seguirán produciendo efectos políticos, sociales, religiosos e ideológicos. Aún hay espacio para un Cielo y un Infierno en Occidente.

MELANCOLÍA Y CRISTIANISMO EN EL SIGLO DE ORO EVOLUCIÓN, SOBREVIVENCIA Y MUTACIÓN EN LA HISTORIA DE LOS MITOS

Roger Bartra
Universidad Nacional Autónoma de México (IIS)

A la memoria de José Luis Lorenzo

Si pudiéramos sacudir vigorosamente el árbol genealógico del cristianismo nos caerían sobre la cabeza los frutos más extraños y las ramas más raras. Esta experiencia bastaría para convencernos de que la unidad de Occidente, como resultado del canto monódico de la cultura cristiana, es una visión insostenible de la historia europea. No quiero detenerme en este hecho ampliamente admitido; lo que me interesa ahora es interrogarme sobre la función de esas ramas y frutos raros que, a pesar de su exotismo, forman parte de la genealogía del cristianismo. Aunque son elementos exógenos de origen antiguo, bárbaro y pagano, han llegado a encarnar en el corpus cristiano para formar parte consustancial de la cultura europea. Me propongo examinar este problema tomando como ejemplos el antiguo canon de la melancolía —tal como lo definieron las tradiciones hipocráticas y peripatéticas— y la forma en que la cultura española del siglo de oro lo absorbió hasta convertirlo en uno de sus ejes más importantes.

Esta forma de enfrentar el problema nos lleva al tema clásico de las llamadas *supervivencias* (de la *continuidad*) de los antiguos mitos en el seno de formas culturales que, en principio, los rechazan por considerarlos ajenos a la fe o a la razón hegemónicas. Jean Seznec dedicó un libro memorable a este tema, *La sobrevivencia de los dioses antiguos*,[1] donde efectuó una disección erudita de la

[1] *La survivance des dieux antiques*, vol. XI, Londres, Studies of the Warburg Institute, 1940.

evolución de los mitos paganos durante la Edad Media como vehículos de antiguas ideas que fueron adoptando nuevas formas. Otra importante obra que aborda, aún más directamente, el tema que he planteado fue escrito por Raymond Klibansky, Erwin Panofsky y Fritz Saxl: *Saturno y la melancolía*.[2] He citado estas dos extraordinarias investigaciones no sólo para ejemplificar la importancia del tema que quiero abordar, sino también para proponer un enfoque muy diferente del problema. La mayor parte de los textos que abordan el asunto de las *sobrevivencias* de la antigüedad pagana, como las dos que acabo de mencionar, se inscribe en lo que Braudel llamó despectivamente *histoire événementielle*, y que se manifiesta como una historia de las ideas que nos encierra en el estudio de las llamadas ideas-clave y de los mitos como eventos, dejando a un lado el estudio de las redes culturales que los envuelven. Estos enfoques suelen preocuparse por observar las secuencias ideológicas y míticas como una narración encadenada a hazañas intelectuales. En oposición a estos enfoques se nos ofrecen las interpretaciones estructuralistas que han privilegiado el estudio de las texturas culturales y las funciones de sus componentes. La interpretación estructuralista tiende a ver los mitos como expresiones inmanentes de las peculiaridades de las estructuras.

¿Cómo interpretar la larga historia y la permanencia durante muchos siglos de un canon cultural y mítico como la melancolía? ¿Cómo explicar que este peculiar conglomerado de ideas y mitos sobreviva una larga travesía por contextos culturales, sociales e históricos tan diferentes? ¿Y, más específicamente, cómo sobrevivió al cristianismo? Desde luego, la melancolía no es el único ingrediente pagano que podemos hallar en la cultura cristiana; hay muchos otros, que incluso se encuentran integrados a los textos bíblicos. Hay dos aspectos que me interesan en especial de este fruto exótico que es la melancolía en el árbol genealógico del cristianismo. Primero, el hecho de que su integración es relativamente reciente y se halla bien documentada. En segundo lugar, considero que su adopción ha sido uno de los más importantes factores que ha permitido lo que podríamos llamar la "modernización" del

[2] Publicado en inglés como *Saturn and Melancholy*, Londres, Nelson, 1964. Panofsky y Saxl ya habían publicado en alemán sus investigaciones sobre Durero, Saturno y la melancolía en 1923.

cristianismo, pues el canon de la melancolía se ha alojado en el corazón de Occidente, en una línea evolutiva que une a Hildegard von Bingen con Jacob Böhme y con Kierkegaard, y a la que podemos agregar otros hitos representados por Casiano, Ficino y Robert Burton. En la tradición cultural española, los grandes momentos de la melancolía pasan por el gran médico Arnald de Villanova, por Cervantes y Calderón de la Barca, hasta llegar a Antonio Machado.

Pero no dejemos que estos grandes nombres, junto con las hazañas intelectuales que los acompañan, nos lleven hacia una historia de los acontecimientos ideológicos. Me propongo examinar la melancolía como un mito que se aloja en el interior del cristianismo. El estudio de los mitos suele arrastrarnos hacia la exploración de sus orígenes y hacia épocas primigenias de la historia humana en las que se habrían construido no sólo los fundamentos de las religiones sino también formado las raíces del lenguaje y del pensamiento. Esta idea la hemos heredado del Renacimiento: Pico della Mirandola creía que los mitos encerraban verdades primordiales cuyo conocimiento se habría perdido, pero que podían recuperarse por medios cabalísticos capaces de descifrar el significado oculto de las antiguas fábulas.[3] El estudio de los mitos, cinco siglos después, no se halla tan lejos como algunos quisieran de las ideas de Pico, aunque se ha insistido cada vez con mayor énfasis en la mitología como un *modo* peculiar de abordar la realidad, más que como un arcón oculto en que se esconde un tesoro. Los estudios de los mitos, hasta nuestros días, han privilegiado la búsqueda de elementos primigenios e inmutables que tendrían como fuente una condición humana original; se ha tratado de hallar una lógica inscrita en el mito, una lengua simbólica primitiva o un arquetipo profundamente enclavado en la psique colectiva. El estudio del mito suele ser una invitación a mirar hacia atrás —a reconstruir genealogías— y a pensar en la inmutabilidad esencial de algunos cánones que contendrían en sí mismos las claves de su sentido y de su permanencia.

Si seguimos por este camino podríamos llegar a la conclusión de que, sencillamente, la cultura cristiana halló en el canon de la melancolía un valioso tesoro, una verdad primordial inscrita en el

[3] Al respecto, véase Frances A. Yates, *The Occult Philosophy in the Elizabethan Age*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1979, cap. 2.

código hipocrático-galénico de las enfermedades del alma. O tal vez sería mejor expresarlo a la inversa: una antigua y poderosa estructura, que se había expresado en su forma clásica en la cultura griega, habría encarnado después tanto en la cultura árabe medieval como en la cultura cristiana renacentista. La explicación de la presencia del fruto extraño podría expresarse también en una forma moderna, psicoanalítica o estructuralista: el canon de la melancolía respondería a un arquetipo junguiano, a un mensaje inscrito en el espíritu humano o a una estructura mental similar a la gramática generativa chomskiana.

Yo creo que estas explicaciones opacan la extraordinaria complejidad y riqueza del proceso que se oculta detrás del fenómeno de las *sobrevivencias*. No se trata, en lo fundamental, de la supervivencia de superhazañas intelectuales ni tampoco de la reinterpretación de un código inscrito de manera indeleble en la mente de todos los hombres. Ante estas alternativas, en el desarrollo de otras investigaciones (sobre el mito del hombre salvaje en Europa) he preferido lo que me gusta llamar un punto de vista evolucionista. Es desde esta perspectiva como trataré de exponer brevemente algunas reflexiones sobre la forma en que en la España renacentista el mito de la melancolía se adaptó a los requerimientos y a las contradicciones de la cultura cristiana. Creo que es necesario enfocar nuestra atención en ciertos momentos de transición durante los cuales se operan mutaciones sintomáticas tanto en la composición del mito como en su función, dentro de la textura cultural que la envuelve. Me referiré a diversas facetas de este proceso, aunque sólo me detendré en algunos pocos ejemplos que tienen relación con grandes rasgos de la modernidad: la gestación de nuevos patrones de sufrimiento y de renovados modelos de alteridad. En cada una de estas facetas el canon de la melancolía sufrió mutaciones que le permitieron adaptarse a las nuevas condiciones culturales y cumplir funciones novedosas; son estas mutaciones las que permiten comprender la larga evolución del canon de la melancolía.

La incorporación de la melancolía al corpus religioso cristiano contribuyó a solucionar un viejo problema: ¿cómo, se preguntaban los cristianos, una vez terminadas las persecuciones contra ellos y habiéndose convertido su fe en la religión dominante, po-

dían continuar ofreciendo a Dios sus sufrimientos y su dolor? El antiguo modelo hipocrático-galénico de la melancolía fue adaptado, en una curiosa mutación, a la nuevas necesidades. Usaré dos ejemplos: el misticismo y las enfermedades cortesanas.

La melancolía era una enfermedad bien conocida en los monasterios españoles, donde con frecuencia ensombrecía las almas de quienes hacían esfuerzos por acercarse a la luz divina. En la conciencia religiosa europea la antigua idea hipocrática de la melancolía se había unido a la peligrosa y mortal acedía (el llamado "demonio del mediodía") que solía amenazar a los monjes solitarios, y que era considerada por Casiano como uno de los ocho vicios capitales (posteriormente, en la tradición gregoriana, se redujeron a siete y la acedía se asimiló a la pereza). La terrible parálisis anímica que amenaza al *acidiosus* no proviene de haber olvidado el fin divino de su contemplación, sino del hecho mismo de que puede ver el objeto de su deseo pero no saber cómo alcanzarlo, pues se interpone un inmenso abismo. Esta situación conduce a la *tristitia*, la *desidia* y el *taedium vitae* propios de la acedía y la melancolía. En un hermoso ensayo Giorgio Agamben ha señalado que la contracción de la voluntad que se experimenta con la acedía o la melancolía no proviene de una insuficiencia o debilidad del deseo, sino por el contrario de una exacerbación tan viva del amor por la divinidad que el objeto se vuelve inaccesible.[4]

No debemos extrañarnos de que a los místicos les preocupase mucho que la intensa experiencia interior del religioso fuese confundida con los síntomas de la melancolía, pues se daban cuenta de que el mismo camino que los comunicaba con Dios los podía también llevar al delirio morboso. Santa Teresa de Ávila temía que su éxtasis, que era un deseo que ardía como fuego interior, se pudiese confundir con la melancolía o con un engaño del demonio. Tan fuerte era su inflamación deleitosa, que la define con metáforas que hacen pensar en la enfermedad: dolor deleitoso, tempestad sabrosa, que junta quietud con pena; pero "ser melancolía —escribió la santa—, no lleva camino nenguno; porque la melancolía no hace y fabrica sus antojos sino en la imaginación; estotro procede

[4] Giorgio Agamben, *Stanze. La parole e il fantasma nella cultura occidentale*, Turín, Einaudi, 1977, 1a. parte, cap. IV.

de lo interior del alma".[5] Más adelante compara el dolor sabroso de su éxtasis con la ebriedad o la melancolía, aunque se excusa por esta grosera comparación.[6] En la misma línea, tal vez a un italiano del siglo XVII el éxtasis de Santa Teresa representado en la famosa escultura de Bernini le haya parecido un síntoma de melancolía erótica o incluso la expresión de un rapto orgásmico.

Santa Teresa sabía muy bien que el viaje por sus moradas internas implicaba grandes sequedades espirituales, a veces producidas por la intensidad de la oración; y la sequedad producía intolerables "trabajos interiores", conflictos propios de la melancolía y de otras enfermedades.[7] Estos recios trabajos interiores los conocía también san Juan de la Cruz, discípulo de santa Teresa, que explicó las dificultades del alto camino del alma a través de la noche oscura, en busca de la luz divina; es un "camino de oscura contemplación y sequedad" en que el alma se cree perdida ante tantos trabajos, aprietos y tentaciones, sobre todo cuando le dicen "que es melancolía, o desconsuelo, o condición, o que podrá ser alguna malicia oculta suya".[8] San Juan, de entrada, se preocupa por definir la profunda noche oscura que lleva al alma amante hacia el alto amado, y por "conocer si es melancolía o otra imperfección acerca del sentido o del espíritu".[9] Desea fervorosamente sumergirse en la noche oscura porque cree que sólo así podrá alcanzar el más alto grado de perfección:

> ¡Oh noche que guiaste,
> oh noche amable más que la alborada;
> oh noche que juntaste
> Amado con amada,
> amada en el Amado transformada![10]

[5] Ella apuntaba "melencolía". *Moradas del castillo interior* 6:2:7:530. Todas las referencias a textos de santa Teresa proceden de las *Obras completas*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1986.

[6] *Ibid.*, 6:6:12:547.

[7] *Ibid.*, 3:1:5:489.

[8] Como Teresa de Ávila, escribía "melencolía". *Subida al Monte Carmelo*, prólogo:4:90. Todas las referencias a textos de san Juan proceden de las *Obras completas*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1982.

[9] *Ibid.*, 6:90.

[10] *Ibid.*, Canción:5.

Hay un momento muy preciso en que al religioso le conviene abandonar la meditación para entrar a un estado contemplativo. Hay que tener mucho cuidado en percibir este momento, pues podemos confundir el estado precontemplativo con una condición que procede "de melancolía o de algún otro jugo de humor puesto en el cerebro o en el corazón, que suelen causar en el sentido cierto empapamiento y suspensión que le hacen no pensar en nada, ni querer ni tener gana de pensarlo, sino de estarse en aquel embelesamiento sabroso".[11]

En tal estado melancólico, que puede ser muy atractivo, falta una condición esencial: el deseo de estar en amorosa soledad con Dios. No basta la sequedad imaginativa de un alma que divaga sin asidero: la contemplación requiere además de la inmersión en una oscura y extraña solitud acompañada. En la *Noche oscura del alma*, san Juan de la Cruz describe las señales que permiten discernir el momento de la contemplación y separarlo de un peligroso estado melancólico. El proceso es descrito en forma muy fuerte, como una horrenda purgación del alma, que consiste en un terrible bloqueo de la capacidad de meditación, un disgusto por todo lo mundano y una pena amarga por no poder servir a Dios.[12] Por supuesto, san Juan propone un juego poético que lleva al lector a sentir carnalmente —como deleitable erotismo y como dolor o enfermedad— la experiencia religiosa. Recurre a metáforas amorosas y patológicas para llevarnos muy cerca del placer sexual o del desorden mental, lo que nos acerca a su propuesta mística en una forma vívida y desgarradora.

La melancolía —o sus mutaciones— no sólo se vio como un doloroso camino hacia Dios; también fue una atormentada vía hacia el poder político terrenal o una forma angustiosa de ejercerlo. Durante el Siglo de Oro la melancolía fue una idea fundamental que rebasó con creces los límites de la teología y de la medicina y permeó tanto la cultura como la política. Era tan importante esta idea que, por ejemplo, muchos creyeron que el propio Felipe II terminó sus días como un rey melancólico recluido en El Escorial. Se ha dicho que *El melancólico*, la famosa obra de teatro de Tirso de Molina, tomó al mismo rey de España como modelo para su

[11] *Ibid.*, 2:13:6:161-162.
[12] *Noche oscura del alma* 1:8-9.

héroe, Rogerio, un hombre sabio y estudioso que contra sus deseos se ve obligado a gobernar; por esta causa pierde a su amada Leonisa y vive sumido en la melancolía, casado por conveniencia con su prima, una mujer a la que no ama.[13] No podemos estar seguros de que el personaje de Tirso fuese una representación del "rey prudente", pero sin duda refleja la extendida idea de que la vida en la corte era una fuente de melancolía y de tristeza. Esta preocupación reflejaba con frecuencia un fuerte resentimiento contra la corte por parte de diferentes grupos que se veían marginados frente al poder creciente de la monarquía absoluta. Al respecto es muy significativo el *Menosprecio de corte y alabanza de aldea* (1539) de fray Antonio de Guevara, un sorprendente libro que refleja el inmenso malestar de los hidalgos provincianos y de los habitantes de las aldeas ante las nuevas tendencias que los excluyen del poder. Guevara se lamenta de los años que perdió en la corte: "Mi vida no ha sido vida sino una muerte prolija; mi vivir no ha sido vivir sino largo morir; mis días no han sido días sino sombras muy pesadas".[14]

No debe extrañarnos que extensos sectores de la sociedad española viesen a la corte como una fuente de calamidades y de enfermedades. Fray Antonio de Guevara se reprocha los años pasados en la corte, que le han cargado de canas la cabeza, poblado sus pies de gota, privado su boca de muelas, llenado de arena los riñones, empeñado de deudas su hacienda y cargado de cuidados su corazón. "Y lo que es peor de todo —escribe Guevara— que en ninguna parte tomo ya gusto y de mí más que de todo estoy descontento".[15] La aldea, en contraste, era la imagen utópica del bienestar y el espacio natural de la libertad, el lugar donde las vanidades y las banalidades mundanas perdían sentido y se abrían paso los ideales estoicos que veían en la vida rural un camino de felicidad y salvación que preparaba a los hombres a bien morir. La vida aldeana, en cierta forma, era un excelente antídoto para la melancolía que emanaba de la corte y del poder central.

[13] Ésta era la opinión de, por ejemplo, Juan Eugenio Hartzenbusch, conocido dramaturgo y editor de las obras de Tirso de Molina en el siglo XIX.

[14] Antonio de Guevara, *Menosprecio de corte y alabanza de aldea* (ed. de Asunción Rallo), Madrid, Cátedra, 1984, XVIII: 262-263.

[15] *Ibid.*, 263.

La corte menospreciada por Guevara cobraba sus víctimas también, desde luego, entre los aristócratas y los hidalgos que se hallaban atrapados en su laberíntico ceremonial. Wolf Lepenies ha observado, siguiendo de cerca las interpretaciones de Norbert Elias, que las complicadas reglas de etiqueta eran una forma de pasar el tiempo, sin las cuales la aristocracia podría ser demasiado consciente de la pérdida de tiempo y del hecho dramático de que no tenían nada que hacer porque el absolutismo no les dejaba hacer nada. La cortesía y las buenas maneras eran un poder formal que compensaba el poder real que poco a poco iban perdiendo. Las reflexiones de Lepenies se refieren a la Francia del siglo XVII, pero pueden aplicarse perfectamente a la España del XVI: una sociedad cortesana en la que cada vez era más importante matar el tiempo de una forma digna, matar un tiempo con el cual no se sabía qué hacer porque ya no quedaba nada importante por hacer. Al mismo tiempo, el aburrimiento debía ser reprimido en la corte, pues podía desembocar en peligrosos accesos de melancolía.[16] Guevara confirma esta peculiar tensión, cuando resume así sus experiencias en la corte: "La soledad poníame tristeza y la mucha compañía importunidad [...] muchas veces me vi en la corte tan aborrido y yo mismo de mí mismo tan desabrido que ni osaba pedir la muerte, ni tomaba gusto en la vida".[17] Guevara revela con claridad la causa de su desesperación: "el rey no me daba lo que yo quería y el privado me negaba la puerta".[18] Esta actitud no sólo refleja la molestia de los hidalgos provincianos ante la hostilidad de la corte, sino el malestar de toda la nobleza.

Antonio de Guevara no critica la corte *per se*, sino que la defiende de la corrupción moderna y de las novedades que la desestabilizan; el mismo Guevara escribió un manual para orientar el comportamiento de favoritos (*privados*) y cortesanos ante los príncipes.[19] Lo que Guevara critica terminó siendo una moda de la nobleza en toda Europa, reflejada en el *spleen* de los ingleses o en la *tristesse*

[16] Wolf Lepenies, *Melancholy and Society*, Cambridge, Harvard University Press, 1992, pp. 35-44. Sobre el contexto español, véase J.H. Elliott, "The Court of the Spanish Habsburgs, A Peculiar Institution?", en *Spain and Its World, 1500-1700*, New Haven, Yale University Press, 1989.

[17] Antonio de Guevara, *op. cit.*, XVIII: 267.

[18] *Ibid.*, p. 266.

[19] *Aviso de privados o despertador de cortesanos*, de 1539.

de los franceses: formas honorables y aristocráticas de soportar el advenimiento de la modernidad, el absolutismo y la burguesía. Además, de alguna extraña manera, el cristiano podía sentir en la corte, en el centro del poder, sufrimientos semejantes a los que soportaron los primeros cristianos perseguidos por los paganos.

En otro ámbito por completo diferente, el diagnóstico del mal melancólico también sirvió para apreciar o para definir las condiciones de la alteridad, de aquellos que viven del otro lado de la frontera; de una frontera que con frecuencia era interior o que era inquietante por su cercanía. Los Otros, en muchos casos, parecían condenados a sufrir las consecuencias nefastas del humor negro.

En la España del Siglo de Oro el tema de la melancolía se ubicaba en el centro de una gran polémica. En aquella época, además, era un tema de moda muy frecuentado no sólo por los médicos, sino también por los teólogos y los escritores. Me parece que una de las claves que nos permiten vislumbrar la gran importancia del problema la podemos hallar en la condición fronteriza de la España renacentista. Se ha dicho que España vivía en ese periodo una general obsesión por las fronteras, estimulada originalmente por la peligrosa y conflictiva proximidad de los emiratos islámicos, y por la presencia de una importante población de origen árabe y judío.[20] Las mutaciones que sufrió el canon de la melancolía la convirtieron en un mal de frontera, una dolencia de la transición y del trastocamiento. Una enfermedad de pueblos desplazados, de migrantes, asociada a la vida frágil de gente que ha sufrido conversiones forzadas y ha enfrentado la amenaza de grandes reformas y mutaciones de los principios religiosos y morales que los orientaban. Un mal que ataca a quienes han perdido algo o no han encontrado todavía lo que buscan y, en este sentido, una dolencia que afecta tanto a los vencidos como a los conquistadores, a los que huyen como a los recién llegados. La melancolía podía desequilibrar a quienes traspasaban fronteras prohibidas, invadían espacios pecaminosos y alimentaban deseos peligrosos. A estas consideraciones generales, podemos agregar el hecho de que tradicio-

[20] José Antonio Maravall, *Estado moderno y mentalidad social*. Madrid, Alianza, 1986, I:123-129.

nalmente se consideraba a la melancolía como una enfermedad típicamente judía. Marcel Bataillon se ha preguntado si la melancolía española tiene una raíz renacentista o bien un origen judío.[21]

Los españoles sintieron que la otredad los amenazaba bajo la forma de manifestaciones diabólicas, de fenómenos inquietantes que provenían del otro lado de la frontera que separaba lo normal de lo sobrenatural. La melancolía solía asociarse a la capacidad de adivinar el futuro, lo que convertía a estos enfermos mentales en sospechosos de posesión satánica. Muchos médicos y teólogos se enfrascaron en una aguda polémica sobre este tema. Tal discusión tenía una extraordinaria importancia y no se refería meramente a problemas teóricos de interpretación: ocurría en la época en que se extendió por toda Europa una funesta cacería de brujas que cobró muchos miles de víctimas. Los médicos y los teólogos que veían en los síntomas de la melancolía la larga mano del demonio condenaban a muchos enfermos mentales a soportar juicios inquisitoriales, que comenzaban con la tortura y terminaban frecuentemente enviando a los convictos a la hoguera. El influyente libro de Jean Bodin, *De la démonomanie des sorciers* (1580), era un terrible manual de persecución de brujerías y una brutal refutación de las ideas más flexibles aunque contradictorias de Jean Wier; se trataba de una versión secular del *Malleus maleficarum* que era usado en los juicios eclesiásticos.[22] Bodin se negó tajantemente a aceptar que los fenómenos naturales atribuidos a las brujas fuesen una ilusión producida por la melancolía.[23]

La asociación entre brujería y melancolía es una de las más notables mutaciones del mito del humor negro, y permitió que arraigase profundamente en el interior de la propia mitología demonológica cristiana. Esta asociación había sido destacada por el médico luterano Jean Wier (Johann Weyer) en su famoso libro *De praesti-*

21 Marcel Bataillon, "¿Melancolía renacentista o melancolía judía?", en *Estudios hispánicos. Homenaje a Archer M. Huntington*, Wellesley, Mass., Spanish Department / Wellesley College, 1952.

22 Christopher Baxter, "Jean Bodin's *De la démonomanie des sorciers*, the Logic of Persecution", en Sydney Anglo (ed.), *The Damned Art. Essayss in the Literature of Witchcraft*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1977. Sydney Anglo, "Melancholia and Witchcraft: the Debate Between Wier, Bodin, and Scot", en *Folie et déraison à la Renaissance* (Coloquio Internacional, noviembre de 1973), Bruselas, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1976.

23 Jean Bodin, *De la démonologie des sorciers*, París, 1580, folio 226, citado por Sydney Anglo, *op. cit.*, p. 215.

giis daemonum, publicado en Basilea en 1563.[24] Christopher Baxter ha demostrado claramente que Wier no era un espíritu lúcido y tolerante de raíz erasmista, sino un dogmático, severo y confuso luterano que utilizó las creencias en la hechicería para polemizar con los católicos, a quienes vio como practicantes de una magia diabólica similar a la de los infames magos que era necesario perseguir. Aunque reclamó cierta tolerancia hacia las brujas, que sólo eran *usadas* por el demonio, exigió la represión de los magos, quienes *usaban* al diablo.[25] Como ha señalado Sydney Anglo, el prestigio de Wier por rechazar las cacerías de brujas está mal fundado y ha opacado la gran importancia de la mirada escéptica de Reginald Scot, que en su *Discoverie of Witchcraft* de 1584 abre un camino crítico fundamental.[26] Wier creía que las mujeres son muy propensas a los vapores melancólicos, hecho que aprovechan los demonios para manipularlas. Pero los fenómenos supuestamente sobrenaturales —como volar por los aires, los aquelarres, la copulación con el demonio— son en realidad, para este médico, fruto de la imaginación depravada inducida por el demonio pero provocada por la bilis negra.[27]

La discusión de este tema fue muy importante en la España del siglo XVI, aunque es poco conocida. Muchos médicos españoles trataron de limar las contradicciones entre la ciencia natural y la demonología, estableciendo por lo regular que el diablo debía conformarse con actuar sin violar las leyes de la naturaleza. La idea de que los demonios se aprovechan de los humores, y especialmente de la atrabilis, para provocar males y visiones en las personas era muy común entre los médicos del siglo XVI. Francisco Vallés, quien encabezó en España la desarabización del galenismo, en su *De sacra philosophia* dijo que el demonio no nacía en el cuerpo mismo, sino que lo penetraba desde afuera para excitar la melancolía, transportando vapores negros, aumentando los fluidos atrabiliosos al fomentar la adustión o al evitar la evacuación

[24] Jean Wier, *Histoires, disputes et discours des illusions et impostures des diables, des magiciens infâmes, sorcières et empoisonneurs* [1579], 2 t., París, A. Delahaye et Lecrosnier, 1885.

[25] Christopher Baxter, "Johann Weyer's *De praestigiis daemonum*: Unsystematic Psychopathology", en Sydney Anglo (ed.), *The Damned...*, *op. cit.*, p. 61.

[26] Sydney Anglo, "Melancholia...", *op. cit.*

[27] Wier, *op. cit.*, I:3:6:300.

del humor negro natural.[28] Algunos médicos adoptaron una defensa de la filosofía natural y de las explicaciones somáticas más flexible y avanzada que la de Jean Wier. Quiero citar a un médico español, Pedro de Mercado, que incluyó en sus *Diálogos de filosofía natural y moral* (1558) una discusión entre un melancólico, un teólogo y un médico; este diálogo constituye un ejemplo representativo de las tensiones que cruzaban la época. El médico sostiene que la melancolía es un asunto de conciencia que debe atender la teología, y el teólogo sostiene que se trata de una enfermedad corporal que corresponde a los médicos curar. Sin embargo, cada uno acepta discutir su concepción del mal melancólico: el médico la define como "una mudanza de la imaginación de su curso natural, a temor y tristeza: hecha por la tiniebla y oscuridad de los espíritus claros del cerebro". En cambio, para el teólogo, es el demonio el que persuade "el aborrecimiento de sí mismos, amonestándoles mil géneros de desesperaciones". La disyuntiva es la siguiente: para el médico "todos los efectos de nuestros cuerpos los ha de atribuir a los humores", pero el teólogo dice "que los malos pensamientos e imaginaciones que tenemos nos las mueve el demonio, para turbarnos y tentarnos con ellas". El médico "pone la causa de esto dentro de nosotros, y los teólogos la ponen fuera". El teólogo, sin embargo, advierte que "muchas malas cosas pueden imaginar los hombres de sí mismos, sin que a ellas concurra el demonio", afirmación fundamental que abre un espacio al libre albedrío, pues el hombre no sólo es tentado por el diablo sino también por su misma concupiscencia. ¿Cómo distinguir la propia concupiscencia de la tentación demoniaca? Por el gran temor y escándalo que padece el ánima cuando es afectada por el demonio. Pero aquí surge una nueva duda: ¿cómo pueden las medicinas corporales que prescribe

[28] El demonio "no nace secretamente en el cuerpo mismo, lo penetra desde afuera para traerle enfermedad; por lo tanto trae enfermedades que dependen de materias en una forma que no es diferente a como lo hacen causas procatárticas, por ejemplo excitando dentro de nosotros la enfermedad melancólica, al aumentar el fluido melancólico, al corromper el que ya estaba allí, al transportar vapores negros al cerebro y a los lugares de los sentidos internos. Puede aumentar la melancolía natural al evitar que sea evacuada o al excitar diversas causas de la adustión". *De iis quae scripta sunt physice in libris sacris, sive sacra philosophia* (Lyon: F. Le Fevre, 1587), citado por Jean Céard, "The Devil and Lovesickness, Views of 16th Century Physicians and Demonologists", en D.A. Beecher y M. Civolella (eds.), *Eros and Anteros: The Medical Traditions of Love in the Renaissance*, Toronto, University of Toronto, 1992, p. 39.

el médico curar lo que es espiritual? El doctor contesta así: "Aunque el ánima sea espiritual, mientras está encarcelada en nuestros cuerpos no obra sin instrumentos corporales". No obstante, el médico admite que hay una dimensión extrasomática, pues dice que la melancolía también se cura con consejos de sabios, ante lo cual el teólogo se queja de que con frecuencia los melancólicos hacen caso omiso de los confesores e interpretan todo en su perjuicio.

Quiero poner otro ejemplo español, anterior a la obra de Mercado, que muestra la incredulidad de algunos médicos ante los poderes atribuidos a las brujas. El ejemplo procede de una famosísima farmacopea bellamente ilustrada, que traduce y comenta la *Materia medica* de Dioscórides, preparada por el doctor Andrés Laguna (1499-1563), posiblemente originario de una familia de judíos conversos de Segovia. Este médico se hizo de un ungüento verde expropiado a una bruja que había sido quemada, y realizó un experimento científico con él: untó de pies a cabeza a una mujer frenética, a la que consideraba incurable, que no podía dormir a causa de los celos que la corroían. La mujer se durmió profundamente y, cuando lograron despertarla, exclamó: "¿Por qué en mal punto me despertastes, que estaba rodeada de todos los placeres y deleites del mundo?"[29] Después le hizo saber a su marido que le había puesto los cuernos con un mozo más apuesto que él, y exigió volver a su dulce sueño. De aquí el doctor Laguna concluyó que cuanto confiesan las brujas en los procesos, especialmente sus supuestas relaciones carnales con el demonio, no son más que sueños causados por brebajes y ungüentos hechos con yerba mora (solano) y otras drogas.[30]

Podemos comprender que las mentes científicas, cuando querían entender las causas naturales de muchos fenómenos extraños, se encontraban ante un dilema inquietante. Muchos autores, como es el caso de Wier, daban una explicación natural pero buscaban la forma en que el demonio podía aprovechar el funcionamiento de los fluidos corporales —mediante procesos miméticos, por ejem-

[29] Andrés Laguna, *Pedacio Dioscórides Anazarbeo acerca de la materia medicinal y los venenos mortíferos, traducido de la lengua Griega en la vulgar castellana, & ilustrado con claras y sustantiales Annotaciones y con las figuras de innúmeras plantas, exquisitas y raras*, Amberes, Iuan Latio, 1555. Tomo en folio de 616 páginas con grabados en madera intercalados en el texto.

[30] *Idem.*

plo— para inducir ciertos estados espirituales maléficos como la melancolía. Otra opción consistía en buscar explicaciones naturales y, en caso de no encontrarlas en el paradigma científico establecido, dejar el territorio al demonio y a sus actividades sobrenaturales maravillosas ajenas a la lógica de la teoría humoral. Esta posición, llevada a su extremo, fue la que impulsó a Bodin a plantear que los actos demoniacos eran totalmente irreconciliables con las leyes de la naturaleza. Contra lo que se ha supuesto comúnmente, durante el siglo XVI no hubo una oposición tajante entre el punto de vista naturalista y la perspectiva demonológica; en realidad las explicaciones científicas naturales solían complementar e incluso apuntalar las prácticas demonológicas de los exorcistas. La idea de que Satán, al interferir en los eventos naturales, debía respetar las leyes generales de la naturaleza era compartida por muchos especialistas en demonología. El criterio para identificar la presencia de efectos satánicos solía buscarse más bien en su carácter excepcional e inusual, y no en causas sobrenaturales o milagrosas; en ocasiones se usaba el calificativo *preternatural* para referirse a los fenómenos inspirados por el demonio.[31] En este sentido, la explicación que da el doctor Andrés Laguna a la actividad erótica de las brujas es una expresión típica de la época y un precedente importante a las tesis de Wier.[32]

Es importante destacar un hecho paradójico: la crítica más coherente y sólida a la demonología no creció a partir de las ideas según las cuales el demonio actuaba por medio de causas naturales. De hecho, en muchas ocasiones las ideas médicas que proporcionaron argumentos científicos a las acciones del demonio y de los hechiceros acabaron legitimando la demonología y fortaleciendo las cacerías de brujas. Se ha dicho que las nuevas tendencias en la medicina europea —más rigurosas y científicas— fueron erosionando lentamente las ideas medievales e incrementando las actitudes experimentales de los médicos, que cada vez observaban más síntomas específicos de cada enfermo (*casos*) y menos los textos

31 Véase una excelente descripción de este tema en Stuart Clark, "The Scientific Status of Demonology", en Charlotte F. Otten (ed.), *Werewolves in Western Culture*, Syracuse, Syracuse University Press, 1986.

32 Como ha hecho notar Harry Friedenwald, "Andres Laguna, A Pioneer in his Views on Witchcraft", en The *Jews and Medicine. Essays*, 2 t., Baltimore, The Johns Hopkins Press, 1944.

galénicos o la posición de las estrellas. Esto ocasionó que un número creciente de casos extraños y peculiares escapase al diagnóstico y al tratamiento, lo que hizo que muchos médicos —como se ve en el texto de Pedro de Mercado— enviasen a los enfermos raros, muchos de ellos melancólicos, a los confesores y exorcistas para que los librasen de las garras del demonio.[33] Además, los cambios en la orientación de la medicina contribuyeron a la expansión de la cacería de brujas en otra forma tal vez más importante: el fortalecimiento de las explicaciones científicas invadió la demonología, pero no la debilitó; por el contrario, fue la estrecha colaboración entre médicos y teólogos lo que proporcionó bases más sólidas a la demonología, y lo que auspició el nuevo uso de la melancolía, pues el hecho de que los vuelos de las brujas o sus coitos con el diablo en los aquelarres fuesen en realidad ocasionados por humores negros o por ungüentos verdes no excluía que detrás de todo ello hubiese influencias o pactos satánicos. En España, un buen ejemplo de la estrecha cooperación entre ciencia y demonología puede verse en el teólogo Pedro Ciruelo (1470-1560), un erudito muy versado en matemáticas y astronomía que escribió el influyente *Tratado de las supersticiones* (1541). Allí, por ejemplo, se explican las maravillosas capacidades de los demonios para comprender cosas secretas, por el hecho de que, cuando fueron echados del cielo, perdieron la gracia y la gloria "mas no perdieron sus habilidades de buenos ingenios, ni las ciencias que ellos alcanzan por su natural ingenio". Ciruelo describe a los demonios como unos extraordinarios científicos: "Saben la astrología, filosofía y medecina mejor y más perfectamente que todos los filósofos y sabios del mundo que son y fueron en los hombres".[34] De esta manera, los demonios eran capaces de manipular el mundo corporal con mucha más habilidad que los médicos más doctos.

La crítica más aguda contra la demonología surgió del seno mismo de actitudes que, en cierto modo, podrían ser calificadas de menos científicas y más medievales. Me refiero a aquellas ideas

[33] Es la idea desarrollada por Leland L. Estes, "The Medical Origins of the European Witch Craze: A Hypothesis", en Charlotte F. Otten (ed.), *A Lycanthropy Reader. Werewolves in Western Culture*, Syracuse, Nueva York, Syracuse University Press, 1986.

[34] Uso la edición de Barcelona publicada en 1628: Pedro Ciruelo, *Tratado en el qual se repruevan todas las supersticiones y hechizerías: muy útil y necessario a todos los buenos Christianos zelosos de su salvación*, Barcelona, Sebastian de Cormellas, 1628, II:8:66.

que se oponían radicalmente a las interpretaciones médicas de los fenómenos diabólicos. Por ello, la agresiva demonología de Jean Bodin fue derrotada en su mismo terreno: Reginald Scot, que no era médico, partió también de la idea de que la explicación natural excluye estrictamente la influencia sobrenatural. Puesto que la demonología había adoptado una base natural, la alternativa que encuentra Scot es la de negar toda capacidad al demonio de manipular las causas naturales para sus fines malignos. Scot redujo las influencias del diablo a un estatuto incorpóreo metafísico, desde donde era incapaz de ejercer su fuerza en la naturaleza corpórea.[35] Scot negó toda posibilidad de que los demonios o los espíritus interfieran en los asuntos humanos, y prácticamente declaró inexistentes a los seres extraterrenales, que serían visiones provocadas por desórdenes mentales, efectos de enfermedades físicas o bien expresiones metafóricas de misterios que los hombres no pueden llegar a comprender plenamente.[36]

Por estas razones, la posición de aquellos médicos que, como el doctor Andrés Velásquez, no admitían la presencia satánica en sus interpretaciones sobre la melancolía es una actitud al mismo tiempo avanzada y atrasada.[37] Es avanzada porque, como he señalado, para detener la expansión persecutoria de los demonólogos, fue necesario también establecer el territorio de la naturaleza como un dominio infranqueable para las potencias demoniacas. Pero era también una visión atrasada y medieval en la medida en que aceptaba la existencia de una dimensión maravillosa que sólo se explicaba por causas sobrenaturales.

He explicado cómo la melancolía proporcionó modelos para rechazar la otredad demoniaca y para encaminar el sufrimiento hacia nuevas formas socialmente aceptadas. Pero éstas no fueron las únicas maneras en que la cultura cristiana asimiló el canon melan-

[35] Como lo explica Stuart Clark, en *op. cit.*, a partir de su interpretación del apéndice que Scot agregó a su *Discoverie of Witchcraft*.

[36] Sydney Anglo, "Melancholia...", *op. cit.*

[37] Véase Andrés Velásquez, *Libro de la melancholia, en el qual se trata de la naturaleza desta enfermedad, assi llamada Melancholia, y de sus causas y simptomas. Y si el rustico puede hablar Latin, ò philosophar, estando phrenetico ò maniaco, sin primero lo aver aprendido*, Sevilla, Hernando Díaz, 1585.

cólico; hubo otras formas, entre las cuales cabe destacar su uso en la reprobación y condena del amor cortés y, en general, de las manifestaciones del erotismo pasional que desde el siglo XII se expandieron por Europa. La teoría humoral agregó argumentos para condenar las nuevas expresiones del erotismo, ilustradas por la poesía de los trovadores provenzales, ya que permitió definir el amor mundano como una peligrosa enfermedad: la llamada melancolía erótica. En España encontramos grandes manifestaciones de esta condena del amor loco en obras como *La Celestina* del judío converso Fernando de Rojas, un extraordinario texto en cuya base se encuentra, sin duda, la melancolía como la causante de la enfermedad erótica de los amantes. En *La Celestina*, como ocurre con la tradición neoplatónica florentina, la condena del amor carnal y mundano se realiza con tanta pasión, o buen humor, que es evidente que envuelve una oculta admiración por los amantes que sacrifican su vida en aras del amor.

No todos los modelos melancólicos tuvieron un carácter negativo ni se asociaron a una condena de la carne, del cuerpo y del mundo. El proceso de individualización —desde antiguo impulsado por las pulsiones religiosas hacia una salvación personal— se vio enormemente acelerado por las valoraciones positivas de los sentimientos melancólicos, tanto en la poesía como en los romances populares, y por el renacimiento de la antigua idea aristotélica sobre el humor negro, entendido en los famosos *Problemata* como fuente de inspiración, de vigor intelectual y de valor heroico. Estas formas han sido ampliamente estudiadas.[38]

Para terminar, quiero destacar tres conclusiones:

1. Ante todo, subrayar la importancia de las mutaciones culturales ocurridas en España durante el Siglo de Oro. En gran medida a partir de las bases establecidas por el neoplatonismo florentino en el siglo XV, España fue el gran amplificador de la melancolía en Europa y elevó el tema a un nivel muy alto.[39] Sin examinar el proceso español es difícil comprender la eclosión del mito de la melancolía en toda la Europa del siglo XVII, cuyos ejemplos más destacados, además de Cervantes, fueron Shakespeare y Montaigne.

[38] Raymond Klibansky, Erwin Panofsky y Fritz Saxl, *Saturno y la melancolía*, *op. cit.*

[39] Uno de los pocos estudios sobre la melancolía española lo realizó Teresa Scott Soufas en *Melancholy and the Secular Mind in Spanish Golden Age Literature*, Columbia, University of Missouri Press, 1990.

Insisto, además, en que es importante observar el proceso como parte de la evolución de los mitos: por más que parezca atractivo el método hermenéutico, propuesto por Rudolf Bultman, de desmitologizar la historia del cristianismo, como antropólogos debemos tomar el camino opuesto: reconstruir los mitos que se hallan alojados, y con frecuencia disfrazados, en el seno de la cultura cristiana.[40]

2. El mito de la melancolía, paradójicamente impulsado por las ciencias médicas, en su compleja adopción por la cultura cristiana fue, a su vez, un gran amplificador y acelerador de las tendencias individualizadoras. La melancolía contribuyó en forma decisiva a impulsar esa peculiar exacerbación del yo y de la conciencia de sí que se encuentra en el meollo de la subjetividad moderna. No creo que la mitología cristiana, por sí sola, hubiese podido abrir paso a esta subjetividad moderna: fue necesario que el cristianismo fuese fertilizado por ciertas estructuras del pensamiento mítico precristiano. Al ser fertilizado por la melancolía, el cristianismo volvió la mirada a la Biblia y los exégetas hallaron prefiguraciones del mito, principalmente en la *Segunda epístola de Pablo a los corintios*, donde establece la existencia de dos clases de tristeza: la tristeza según Dios, que produce arrepentimiento para la salvación, y la tristeza del mundo que produce la muerte (7:10). Pero esto no quiere decir que el mito de la melancolía tenga su origen en el apóstol Pablo. La modernidad occidental no se encuentra en embrión, toda ella, en los textos bíblicos.

3. Este proceso fundamental no ocurrió simplemente como la continuación de una antigua tradición, cuya genealogía y evolución milenaria podemos trazar. Fueron necesarias, además, algunas mutaciones en el antiguo canon griego que permitieron la sobrevivencia del mito de la melancolía y su refuncionalización. No es éste el espacio para exponer tal interpretación, que podría llamarse evolucionista; lo he hecho en otro lugar.[41] Sólo quiero decir que este enfoque está comenzando a ser discutido por quienes se ocupan de la mitología, entre los que citaré solamente a Walter Burkert y a Hans Blumenberg, y que se atreven a usar metáforas proce-

[40] Rudolf Bultman, *Jesus Christ and Mythology*, Nueva York, Scribner, 1958.

[41] Véase mis libros *El salvaje en el espejo* (Barcelona, Destino, 1996) y *El salvaje artificial* (México, Era / UNAM, 1997).

dentes de la biología sin, desde luego, retornar al evolucionismo social ni proponer experimentos sociobiológicos.[42]

Así pues, para regresar a la imagen con que comencé: si vamos a trepar por el árbol filogenético del cristianismo no olvidemos probar sus frutos prohibidos, como Eva en el Edén. Y recordemos que esos frutos no fueron creados para sobrevivir durante largo tiempo, y que sólo lo logran cuando alguien los arranca.

[42] Walter Burkert, *Creation of the Sacred. Tracks of Biology in Early Religions*, Cambridge, Harvard University Press, 1996. Hans Blumenberg, *Work on Myth*, Cambridge, The MIT Press, 1985.

LA EUROPEIZACIÓN DE EUROPA Y LA OCCIDENTALIZACIÓN DEL NUEVO MUNDO

Herbert Frey
Universidad Nacional Autónoma de México (IIS)

El encuentro de Europa con las culturas mesoamericanas al principio del siglo XVI no solamente significó una batalla militar, sino a la vez un choque de dos visiones distintas del mundo, del politeísmo y el monoteísmo, de una cultura y civilización empeñada en imponer en todo el globo terráqueo sus ideas morales y su modelo cultural, y una sociedad que —aislada del resto del mundo— había desarrollado su propia religión, sus símbolos culturales y sus estructuras sociales.

Europa, de forma específica España como punta de lanza de la naciente expansión europea en ultramar, se constituía, en el transcurso de las conquistas, en sujeto del proceso literario, en tanto el reino de los mexicas se degradaba como objeto de dominación. Pero tal dominación implicaba no únicamente el saqueo y la destrucción; para dominar había que conocer al otro, estudiar sus particularidades, invadir su mundo conceptual, disecarlo y con ello —como diría alguna vez Nietzsche— destruirlo. El poder del dominio militar posibilitó en primer lugar la "mirada etnológica", aplicada universalmente desde entonces por Europa ante las culturas extraeuropeas. La "mirada etnológica" transformaba al otro en un objeto de observación, comparaba las formas ajenas de comportamiento y representación social con las propias, consideradas éstas como la norma general válida, por ser el patrón que regía en Europa. Con ello, las normas e ideas morales de ese continente daban la medida de cualquier idea de valor y de todo comportamiento. Todas las representaciones de las culturas autónomas que no correspondían a las normas de Occidente se declaraban *contra natura*, sucumbiendo con ello ante el veredicto de aniquilación. Europa se constituyó con ello en juez de otras culturas y, por tan-

to, en sujeto del proceso histórico. Ese hecho incluía también la posibilidad de excluir sus propias normas de cualquier cuestionamiento, para poder postular la visión propia del mundo como la única posible para identificar al ser humano. Occidente podía cuestionar, en el proceso de conquista de culturas extraeuropeas, a todas las demás civilizaciones en tanto sistema integral, mientras que su supremacía militar y tecnológica lo exentaba de someterse a sí mismo y a sus valores a las exigencias de su propia racionalidad. En vista de su omnipotencia, a Occidente no le era posible emplear en sí mismo las experiencias de la "mirada etnológica".

La constitución de Occidente como tal, o —según la expresión de esta conferencia— la europeización de Europa, es un proceso que solamente podría estar en su consciente de manera condicionada, siendo este hecho aún válido para nuestro tiempo. Si bien la tradición de Europa reflexiona sobre sí misma en términos de Occidente cristiano, esta afirmación debe tomarse en cuenta respecto a aquello que determina la esencia de Occidente. En el concepto de Occidente cristiano se expresa un valor sobre entendido cuyo carácter afirmativo sólo se ha cuestionado seriamente, hasta hoy, en raras ocasiones.

La pregunta sobre cómo se realiza la europeización de Europa tiene un significado especial en el marco de un ensayo dedicado al proceso de occidentalización de una cultura extraeuropea. Ello ocurre porque la identificación de la cultura europea con los valores humanos universalmente vigente, valores referidos de forma ahistórica y por tanto incuestionables, es central para la autocomprensión de Europa, porque se crea, mediante esa autoidentificación, una exigencia de universalidad que escapa a cualquier mediación racional. Sólo por vía de una reconstrucción histórica de la génesis de esta pretendida universalidad es posible descubrir a los implicados y cuestionarla para efectuar una descripción fértil de aquel violento contacto cultural que ha determinado la historia de Latinoamérica hasta nuestros días.

Si bien la primera parte de la conferencia contiene momentos de la "europeización de Europa", esta expresión pudiera parecer a primera vista paradójica. Pero si se acepta el contenido de esta formulación sintética, entonces se aclara que conceptos como éste sirven para resumir puntualmente diversos y complejos procesos. Para expresarlo con mayor precisión, con la fórmula "europeiza-

ción de Europa" entendemos que, en el transcurso de la alta Edad Media hubo una transformación dramática en lo que hace al fundamento sociocultural en su conjunto. Entre los siglos XI y XIII se realizan procesos de importancia decisiva para la constitución de Europa, los cuales justifican precisamente la construcción de Europa como occidente cristiano. La europeización de Europa en el sentido de la expansión de una cultura específica, con ayuda de la conquista y del influjo, tuvo su centro geográfico en cierta parte del continente, específicamente en Francia, en Alemania al poniente del Elba y en el norte de Italia, esto es en regiones con una historia común que se puede hallar en el Imperio Carolingio. De esta porción de Europa salieron los movimientos expansivos, de allí partieron las correspondientes expediciones en todas direcciones y, hasta fines del siglo XIII, se formó a través de estas campañas todo un anillo de ciudades conquistadas. Para Robert Bartlett, esta conquista de Estados periféricos de Europa, es decir su feudalización y cristianización según el rito romano, es el propio proceso de la europeización de Europa. Para expresarlo en sus propias palabras: "Este movimiento de expansión pudiera fácilmente contemplarse desde un punto de vista estrictamente militar; pero tan importante como la pura historia militar resulta el proceso de cambio cultural con ella entretejida, proceso que no sólo era una función del desarrollo de la guerra". Hasta aquí Bartlett, que unió el proceso militar con el cultural (Bartlett, 1996, 326).

Desviándose de esto, muchos medioevistas usan el concepto (*europeización* sobre todo en referencia a regiones cuya transformación cultural y social no tuvo lugar bajo la presión de invasores y conquistadores extranjeros. Así, el historiador húngaro Erik Fügedi constata que en el curso del siglo XII al XIII Hungría fue europeizada. Alfonso VI de León y Castilla, como señor de otra zona marginal de la Europa poscarolingia, según otro historiador, se preocupaba vehementemente por europeizar su reino, mediante un programa de dominio que incluía, no en último término, también la *europeización* de la liturgia. Incluso en la literatura especializada acerca de los reyes irlandeses del siglo XII, que modernizaron el país, apareció ese término. Tal uso del lenguaje naturalmente no sería correcto, e incluso carecía de sentido, si se tratara de una pura categoría geográfica, ya que desde el punto de vista geográfico, tanto Irlanda como España y Hungría pertenecen sin duda al

continente europeo. El significado de tal término se apoya más bien en el supuesto de que hubo una cultura o sociedad cuyos centros se ubicaban en las tierras centrales de los antiguos países francos, que eran latinos y cristianos, mas no idénticos a la cristiandad latina, marcada por ciertas características sociales y culturales, y que se expandió a lo largo de la alta Edad Media por las regiones adyacentes, con lo que ella misma sufrió cambios.

Permítaseme exponer con mayor precisión las circunstancias antes insinuadas mediante un ejemplo. Irlanda pertenecía, después de los viajes misioneros de San Patricio en el siglo V, a las primeras sociedades no romanas que se convirtieron al cristianismo. Aun antes de que Irlanda se convirtiera en un centro misionero, ciertamente fueron frailes peregrinos los que evangelizaron prácticamente a todas las tribus germanas de Europa occidental. Por centurias brilló una rica cultura conventual irlandesa. Sin embargo, la historia del país entre los siglos XII y XIII aparentemente la determinaron procesos en aquel tiempo recién incorporados, parecidos a los que transcurrían en países de Europa septentrional y oriental, a pesar de que el cristianismo irlandés era muy antiguo. No cabe duda de que se mostró un aspecto anómalo en la impresión causada por Irlanda en el siglo XII.

A pesar de que los irlandeses se convirtieron tempranamente al cristianismo y de que compartían el credo de la Europa franconiana, mostraban notables diferencias en su cultura y estructura social. Los hechos de que no hubiera habido una Iglesia organizada territorialmente que pudiera colectar el diezmo ni un reino centralizado, y en cambio sí un marcado sistema de clan sin una economía de corte servil o comercial, le parecían extremadamente sospechosos tanto al clero latino como a la aristocracia franca.

Así, los líderes nativos del movimiento irlandés de reforma eclesiástica buscaron engarzar su país en un mundo más grande, para el que sus reglas fueran la norma. Desde luego, los reformadores tenían la sensación de que los irlandeses pudieran ser el Pueblo de Dios después de hacer suyas las "leyes romanas". Cuando el famoso abad cisterciense Bernhard von Clarivaux describió a los irlandeses en el siglo XII, destacó su *barbarie* y su *comportamiento animal*; criticó sus costumbres maritales y sus desviaciones de las prácticas eclesiásticas correctas, como en el caso de los arreglos para el diezmo; finalmente los condenó como "cristianos sólo de nom-

bre, en realidad paganos". "En realidad paganos" lo fueron a pesar de su credo cristiano y a pesar de su rito latino, porque su orden social se desviaba del de la Europa continental. De ahí se desprende que no bastaba con observar la liturgia latina y obedecer al papa de Roma para ser reconocido como miembro pleno de la *ecclesia*; tal concepto no solamente significaba *iglesia*, sino que era casi equivalente a cierto orden social. Desde el siglo XI no podía ser usado el concepto de *cristiandad latina* para describir un rito y un ámbito de autoridad, sino también como distintivo de un cierto orden social.

Si en nuestro corto discurso hablamos de la europeización de Europa, no focalizamos, por cierto, de manera prioritaria la incorporación de las zonas marginales de Europa a la cristiandad latina con todas sus implicaciones, pues nos interesa más la descripción de procesos desarrollados en las zonas nucleares de la propia cristiandad latina. Para nosotros, la europeización de Europa es un proceso que se consumó entre los siglos XI y XIII, teniendo como contenido la realización de representaciones morales y normas cristianas. Subyace la tesis de que el núcleo histórico del imperio carolingio sólo estaba cristianizado nominalmente, y que no fue sino hasta el fortalecimiento del papado, de la organización de la Iglesia y la internacionalización del orden religioso cuando se creó el fundamento para que las normas cristianas se hicieran parte de la vida cotidiana de la población de los centros europeos. No fue sino hasta este periodo cuando se constituyó una cristiandad marcadamente latina, en que las representaciones de la religión cristiana referentes a la sexualidad, la idolatría y la correcta adoración de Dios se llevaron hasta el último rincón de Europa. Cada violación a las normas cristianas es desde entonces amenazada por el relámpago condenatorio de la perdición.

"El conjunto de la existencia humana está contenida en tres palabras, y éstas son: vivir, morir, ser juzgado. Nacemos para morir y morimos para recibir un juicio." Estas conclusiones permeadas por el pesimismo y el miedo acerca del sentido de la vida no provienen del medievo, sino del siglo XVIII, de la pluma del francés Curé Chevassu (Delumeau, 1983, p. 452).

En esa cita convincente de J. Delumeau, la extrema función arbitral de Dios en el siglo XVIII muestra sólo el final de un proceso que ya se delineaba en los sermones tanto de la alta Edad Media

como en los inicios de la Era Moderna. Este proceso tenía el propósito de atizar el miedo hacia un Dios amenazante, propagador de terror y espanto, si bien se mantuvo entre los siglos XI y XIII un cierto equilibrio entre la severidad y la misericordia de Dios. Tal balance se colapsa al final de la Edad Media y gana predominio el sentimiento de perdición sin esperanza, como lo demostró J. Delumeau en sus investigaciones. Sólo la capacidad organizativa de una Iglesia católica en proceso de centralización hizo posible el legado de aquel mensaje de culpa, juicio y omnipresencia divina hacia la población tanto rural como urbana de Europa, lista para la erección de una cultura cristiana unitaria.

La representación del catolicismo de la alta Edad Media, en el sentido de que la idea de la muerte y el consecuente juicio no deberían abandonar al ser humano ni por un instante, ya que podría ser obligado cada día, cada hora, a decirle adiós a este miedo, condujo a que los historiadores más importantes del pensamiento medieval, como J. Delumeau y Aaron Gurjevitsch, comprendieran la creciente penetración cristiana en la sociedad rural y urbana medievales como proceso de culpabilización. Aaron Gurjevitsch —en su recién aparecido libro *Hemmlisches und irdisches Leben: Bilderwelten des schriftlosen Menschen im 13, Jahrhundert* (*Vida celestial y terrena: mundos imaginarios de los hombres ágrafos en el siglo XIII*; Amsterdam-Dresden, 1997)— calificó con vehemencia al credo cristiano como una "religión de la culpa" (225): "La transposición del juicio final de un futuro lejano a la actualidad y al lecho de muerte de cada persona, tal como lo podemos observar en sermones y ejemplos, conlleva el resumen de todas las etapas de la existencia humana a un decurso consumado, cerrado en sí mismo" (Gurjevitsch, 1997, p. 225).

Con lo anterior coincidía también una explicación del Dios creador, quien adopta la forma de juez supremo que preside un tribunal, con lo cual se convierte toda la bóveda celestial en juzgado. No es casual que la confesión adquiera un nuevo valor en este proceso. Durante toda su vida los seres humanos acumulan errores y pecados, de los cuales solamente los pueden liberar la confesión y la penitencia. De esta manera se convierte la confesión en una suerte de proceso, en un ensayo a modo de juicio final. Por lo tanto no es casual que al inicio del siglo XIII, en 1215, se llegara al acuerdo del cuarto Concilio de Letrán, que hacía obligatoria para

cada creyente una confesión anual. Con ello, la Iglesia exigía la confesión de los pecados de cada uno, manteniendo el monopolio de liberar a los pecadores arrepentidos o, en otras palabras, de concentrar el perdón en su institución. En la confesión aparece el pecador en dos papeles, que se volverán fundamentales para el proceso de la autorreflexión de Occidente: en el papel de acusado que debe responsabilizarse de sus actos y en el de acusador, pues se le induce a medir su comportamiento, cada uno de sus pasos y pensamientos contra todas las normas ético-religiosas de carácter obligatorio. Así, se acusa él mismo ante el representante de Dios, el padre confesor, que en este proceso adopta el papel de juez. De ese modo, la confesión era una institución singular en el marco de las grandes religiones monoteístas, un tipo de autoanálisis llevado a cabo bajo a la dirección del sacerdote. La materia de la confesión era el reconocimiento de los pecados cometidos en mente y cuerpo, siendo la penitencia impuesta por el cura el desagravio. Con la expiación se obtenía el perdón de los pecados.

El propósito de la confesión en el Occidente cristiano era en el fondo la internalización de las ideas normativas, para comparar el comportamiento real con el ideal. De este modo, el objetivo de la Iglesia era crear un sentimiento de culpa, del que uno se podía liberar solamente a través de la confesión y la expiación del pecado.

En la iglesia paleocristiana, la confesión era pública, pues el miembro de la comunidad debía reconocer sus errores en presencia de los demás. Por el contrario, en la temprana Edad Media se llevó a cabo una transformación gradual de la confesión pública de los pecados a la confesión secreta, proceso que se realizó a través de centurias, antes de que la confesión anual se convirtiera en obligación de cada cristiano a principios del siglo XIII. El cambio de la confesión colectiva a una entrevista privada entre pecador y confesor significó seguramente un impulso en la internalización de la doctrina cristiana, así como una ampliación del campo de influencia espiritual sobre la población en la era moderna a través de las autoridades eclesiásticas.

Durante la Edad Media temprana, el comportamiento correspondiente a la vida eclesial no se había difundido aún en amplias capas de la población de Europa. Por ello, el clero se vio precisado a desarrollar guías que pudieran emplear los padres confesores en su trato con la comunidad. Ése fue el origen de los confesiona-

rios, los *libri poenitentialis*, que contenían una descripción de los principales pecados y sus correspondientes penitencias. El padre confesor juzgaba al penitente y le imponía la penitencia correspondiente, una vez que definía la naturaleza y gravedad de la falta.

Existe un legado de muchas docenas de confesionarios, escritos en diversos momentos entre los siglos VII y VIII hasta la alta Edad Media. Los primeros no mencionan a los autores o bien se adjudicaron ulteriormente a clérigos relevantes, como Teodoro de Tiers, Egbert o Beda.

A principios del siglo XI fue escrito el *Corrector*, que tiene como promotor espiritual al obispo alemán Burchard de Worms, cuyo libro decimonono de su *Decretum* conformó una colección de reglamentos eclesiásticos.

En ese *Corrector* se expresan claramente las preocupaciones de la Iglesia de entonces acerca de la ortodoxia de su grey, por lo cual este confesionario representa un documento apropiado para estudiar los criterios religiosos populares de aquel tiempo, así como los métodos del clero para combatir las desviaciones de la fe. En sentido estricto, los confesionarios son fuentes para el examen no sólo de la disposición del pueblo, sino también del modo de pensar de los representantes de la Iglesia católica que originaron tales disposiciones. Los autores de esos tratados partieron de la idea de la inevitabilidad del choque entre los pecaminosos y bárbaros *homo naturalis* y el *homo christianus*, en el cual este último representa al ser humano tal como debería ser de acuerdo con la doctrina cristiana. Los autores de los confesionarios pensaban este choque como expresión del antagonismo entre lo divino y lo terreno, que solamente podría desaparecer con el fin de la especie humana.

Aun cuando hay ciertos parecidos entre los confesionarios y los registros sobre el derecho consuetudinario respecto a su fundamento espiritual, existe un ámbito que se separa de manera radical, y es el de la conceptualización del hecho consumado. Es en este punto donde los confesionarios representan una coyuntura de la autoconstitución europea. El derecho secular no se ocupaba de las motivaciones del delito ni del culpable, pues lo importante era sólo la existencia del comportamiento delictivo, de manera que el castigo se imponía al culpable independientemente de su estado anímico y de sus intenciones. Por el contrario, el pecado aparecía como un sacrilegio interno, esto es como una contravención que lastimaba

la condición interna del individuo. En consecuencia, la acción permanecía como pecado aun cuando el pecador no hubiera pasado de la intención a la consumación del acto (Schmitz, 1883, p. 504).

La confesión contenía un factor que no aparecía en los tratados de derecho: la confesión y el arrepentimiento del culpable. La construcción de la mayor parte de los confesionarios sigue cierto esquema. Al principio se encuentra una consideración general, luego viene el recuento de los principales pecados, comúnmente en la acepción dispuesta en el siglo V por Juan Casiano y corregida por Gregorio I en el siglo VI.

De acuerdo con Casiano, los pecados, listados de acuerdo con su gravedad creciente, eran éstos: gula, lascivia, avaricia, ira, melancolía, pereza, vanidad, arrogancia. La *superbia*, arrogancia, que en el sistema cristiano siempre representaba el pecado más grave, era superada según Gregorio I por la *luxuria*, que debía entenderse como voluptuosidad sensual. Así, la excitación del espíritu contra Dios y la ofensa carnal contra el espíritu eran, de todos los pecados mortales, los más graves. De estos pecados mortales derivaban los demás, que se consideraban menos graves (compárese *Confesionario de Meseburger*, en Schmitz, 1883, t. I, pp. 700-701).

Los principales pecados que aparecen en los confesionarios son idolatría, lascivia, homicidio y lujuria. La descripción de los diferentes pecados se fue refinando con el tiempo, para llegar a su punto culminante en la obra de Burchard de Worms. La obsesión de los autores de los confesionarios por la idolatría y el comportamiento sexual de la gente sencilla sólo mostraban la enorme inercia y la resistencia de ciertos rasgos de la vida de la población europea. Nunca se pudo eliminar la contradicción entre las valoraciones ideales del cristianismo y la existencia cotidiana. Las ideologías de los confesionarios exigían de los creyentes el sometimiento de sus vidas a la fiscalización, así como aceptar valores que fueron establecidos por la tradición cristiana.

Los capítulos de los confesionarios que trataban de la *herejía* de los pecadores mostraban claramente que el mensaje cristiano no había penetrado aún en amplios sectores de la población. Las fuentes medievales son ricas en mensajes sobre costumbres y sanaciones mágicas, encantos amorosos y magia para el crecimiento, de modo que surge la impresión de que no eran restos de creencias y comportamientos precristianos, sino una parte indispensable de la vida

cotidiana en una sociedad campesina (Gurjevitsch, 1987, p. 30). Las concepciones de los confesionarios que condenan la magia son particularmente ricos, ya que ésta presenta una posibilidad diferente de interacción con la naturaleza, que hubiera hecho superfluo al cristianismo.

> El miedo a las catástrofes y desgracias naturales llevó a los hombres al uso de múltiples técnicas mágicas de prevención o, según las circunstancias, de sanación. La iglesia combatía la magia mediante el señalamiento de su ineficacia. Ninguna de esas técnicas, se añade, provee la confiabilidad de los ritos oficiales, con los que la iglesia busca garantizar a su manera el bienestar natural de hombres, animales y plantas: Unciones de enfermos, exorcismos, bendiciones, procesiones peticionarias, etc. [Schmitt, 1993, p. 51].

Con ello a la Iglesia no le interesaba un rechazo general de cualquier tipo de magia al condenar sus costumbres, sino sólo de la que escapaba a su influjo y daba una interpretación contraria de las ideas de la propia Iglesia (Thomas, 1973, p. 35).

La Iglesia estableció nuevas normas incluso respecto a la alimentación cotidiana. La severidad de las leyes alimentarias de la Iglesia cristiana, cuya evolución puede seguirse bien gracias a los confesionarios, se opuso a los banquetes tradicionales que desempeñaban un papel importante en la vida comercial de los germanos, y que en modo alguno desaparecieron después de la conversión al cristianismo.

La educación para la temperancia en comida y bebida fue muy importante al conformarse la sociedad feudal y su sistema característico de distribución y apropiación del producto excedente. Las tradiciones de la época pagana en la esfera del consumo, expresadas en la generosidad y un visible dispendio, se eliminarían, lo que obviamente no se lograría con facilidad (Gurjevitsch, 1982, pp. 250-282).

Si bien este comportamiento atrajo la atención de la Iglesia medieval, había un tema al que se referían los confesionarios con obsesión recurrente: la sexualidad humana. Al respecto, la población medieval debía someterse por completo a las ideas del catecismo cristiano, las cuales eran del todo distintas a las ideas de las religiones politeístas. Es sabido que la sexualidad humana era básicamente pecaminosa para la doctrina cristiana, que le permitía

sólo porque el Señor ofreció al hombre que se reprodujera y poblara la tierra. A partir de la contradicción *diversión-reproducción*, los confesionarios condenaban en consecuencia cualquier manifestación de goce carnal (Denzler, 1991, pp. 32-48; Deschner, 1992, pp. 236-265).

Al hombre le era permitido cohabitar con la mujer a él confiada solamente para engendrar a su descendencia, no con fines de "lujuria" (Schmitz, I, 1883, pp. 508, 789).

La Iglesia se sentía obligada a influir decisivamente en todas las expresiones de la vida conyugal de su feligresía y hasta la esfera más íntima. La idea de que había una vida pública y una privada estaba fuera del horizonte del pensamiento cristiano medieval. Los manuales de los padres confesores los obligaban también a preocuparse de que los fieles guardaran los periodos de abstinencia: antes de la confesión, en fechas de fiestas religiosas, en días de vigilia, durante el embarazo y en tiempos de penitencia, la que frecuentemente podía tener una larga duración. Las obligaciones de abstinencia fueron severamente inculcadas por padres confesores, predicadores y sínodos eclesiales y amenazaban a los transgresores con los más terribles actos de venganza divina. Si las relaciones conyugales estaban sujetas al control más implacable, la sexualidad extramarital era condenada con la mayor energía.

> El deseo carnal era un enemigo peligroso de la iglesia. La obediencia precisa de la grey a las prohibiciones sexuales debía ser vigilada por todos los curas; tales restricciones se extendían sobre todas las formas de relación extramarital, desde la infidelidad pasando por los contactos no sancionados por la ley, las violaciones, la seducción de menores, hasta un amplio recuento de desviaciones. Todos estos actos prohibidos se describen abiertamente con amplitud en los confesionarios, con lo que Burchard de Worms supera también aquí a sus antecesores en conocimientos sobre la materia y en su esfuerzo por abarcar, en lo posible, toda la diversidad de la vida. La "enciclopedia erótica" de este jerarca de la iglesia es extremadamente rica. Tanto, que las expresiones por él usadas no pueden ser traducidas al latín [Gurjevitsch, 1987, p. 150].

La esencia de cualquier tentación que llevara al abismo del pecado carnal era, a los ojos de Burchard y de otros autores de confe-

sionarios, la mujer, considerada como servidora del demonio, como bruja y hereje. Los tratados de Burchard de Worms dedican un amplio espacio a la acción pecaminosa de las mujeres. En su obra es particularmente notable la relación que establece la Iglesia entre el comportamiento mágico vulgar frente al mundo y la sexualidad humana. La Iglesia siempre vio en la sexualidad el peligro de que se pudiera extender por el mundo algo no sometido a la razón, algo indomable y por tanto aterrador. El deseo sexual producía un estado indeseable del alma. Tal como lo explicaban los maestros cristianos, la relación sexual desviaba al hombre del camino hacia Dios, de modo que esta esfera del comportamiento debía sujetarse, al menos, a estrecha vigilancia, ya que era imposible evitarla por completo. De esta manera, tal control, al menos imaginario, de la vida sexual significó una coyuntura decisiva en el proceso de europeización de Europa, al internalizarse las normas cristianas al respecto y al pretender con ellas el establecimiento de los parámetros del comportamiento humano.

La cristianización exterior de Europa fue el resultado de pocos siglos, mientras que el proceso de realización de las normas cristianas debió tomar un lapso mucho mayor, y aun así no había culminado totalmente al inicio de la segunda gran oleada de cristianización, que abarcó al continente americano recientemente descubierto.

El siglo XV representó para Europa una ruptura de su desarrollo histórico, en que se impuso la dirección del decurso de la siguiente centuria. El establecimiento de la Inquisición en los países ibéricos creó una ficción de omnipresencia de la Iglesia católica que machacaba a todas las clases sociales con la observancia de sus valores. Así, el siglo XV tuvo que ver con un impulso disciplinario que fortaleció el proceso de europeización de Europa.

Por el otro lado se definían entonces, particularmente en el siglo XVI, las estrategias con que Europa —España en especial— habría de influir en el mundo extraeuropeo. Para Europa 1492 fue un año afortunado. La conquista del reino de Granada, el último bastión moro sobre la península ibérica, siguió al descubrimiento del Nuevo Mundo. Desde ese momento, los descubrimientos determinarían la expansión y la colonización españolas. Así como la toma de Constantinopla por los turcos en 1453 posibilitó el final de la expansión europea hacia el Mediterráneo oriental, los descubrimientos del Nuevo Mundo evidenciaron, aunque con retraso,

que las oportunidades de Europa se encontraban en la expansión hacia el Atlántico. Y tal expansión estaba íntimamente ligada a la tarea de llevar el cristianismo a las regiones recién descubiertas, puesto que el Tratado de Tordesillas de 1494 y las bulas alejandrinas —que justificaban el dominio de otras zonas de lo que después sería Latinoamérica por la corona española— estaban ligados a la imposición misionera del cristianismo a las regiones no descubiertas y las ya conquistadas. La conversión al Dios cristiano significaba a la vez un cambio radical de los valores y las condiciones de vida de la población indígena, ya que el cristianismo no sólo contenía ciertos dogmas de fe, sino también rígidas concepciones morales. Y fueron estas concepciones morales reguladoras, propias de Occidente, las que se impusieron a la población de las altas culturas indígenas en el proceso de cristianización, de modo que este último tuvo a la vez un carácter occidentalizante (Gruzinski, 1991; Bernard y Gruzinski, 1996).

El enorme trabajo misionero de Europa en el Nuevo Mundo fructificó sin embargo sólo después de la conquista del imperio mexica, ya que en el Caribe las grandes epidemias y la sobreexplotación diezmaron de tal manera a los nativos que la evangelización apenas tuvo influencia (Crosby, 1991).

De este modo, la conquista de México fue, a la vez, desde diversos puntos de vista, el segundo descubrimiento de América. En su decurso, los conquistadores se confrontaron por primera ocasión con las altas culturas poseedoras de ciudades densamente pobladas, con el logro de un considerable excedente agrícola y constructoras de impresionantes pirámides sobre las que realizaban sacrificios humanos a sus dioses.

Prescindiendo de las iniciativas espectaculares pero puntuales de Cortés, para el que conquista y conversión eran indivisibles y quien mandó sustituir todas las estatuas de dioses indígenas por imágenes de María y de los santos, la cristianización dio comienzo sólo dos años después de la caída de Tenochtitlan, con la llegada de un pequeño grupo de tres franciscanos flamencos, provenientes del país de Carlos V (Gruzinski, 1994; Bernard y Gruzinski, 1996). A ellos siguieron aquellos doce famosos franciscanos de Extremadura, recibidos por Cortés con honores especiales. El pequeño grupo, enfrentado a la enorme tarea de evangelizar a más de 20 millones de indígenas, se reforzó progresivamente con el transcurrir del tiempo

para poder avanzar en el trabajo de cristianización y occidentalización. En 1559, el clero contaba ya con 800 personas, en 1580 con 1 500 y alcanzó los 3 000 en 1650 (Gruzinski, 1991, p. 149). La cantidad creciente de clérigos contrastaba con un decrecimiento de la población indígena, que alcanzó su punto más bajo hacia 1600, aproximadamente con 1.5 millones de personas.

La dominación política y religiosa de los habitantes del antiguo imperio mexicano por los españoles se ligaba a profundos procesos de cambio para los aborígenes. La autoridad política de los organismos de gobierno colonial posibilitaba a las órdenes religiosas proceder con brutal violencia contra las ideas religiosas y los antiguos santuarios de la cultura azteca. Todo este proceso se desarrollaba en nombre del exterminio de la idolatría. Se demolían sus templos, destruían sus figuras de culto o ídolos y quemaban sus escritos, para evitar cualquier expansión de los cultos paganos, con la seguridad de que la religión de los aztecas con sus sacrificios humanos era obra del demonio (Brading, 1991, p. 122).

El lapso comprendido entre 1525 y 1540 se dedicó a la espectacular persecución del antiguo culto azteca, hasta destruir sus santuarios y construir iglesias sobre las ruinas. Los sacerdotes aborígenes que conducían las grandes ceremonias en los templos y administraban la religión dominante eran las principales víctimas. Con ello se aniquiló al principio la religión de la aristocracia, con sus lujosas ceremonias dedicadas a los dioses de la guerra, en tanto que la religión del pueblo sencillo, con sus sacrificios ofrendados a las deidades de la naturaleza, como la lluvia y la luna, resultaba menos afectada y se podía ocultar. Pasó mucho más tiempo antes de que la Iglesia católica descubriera esas prácticas y actuara contra ellas. Sin embargo, el culto oficial ligado a los sacrificios humanos fue aniquilado en poco tiempo y las escuelas sacerdotales autóctonas —en que se enseñaba la sabiduría secreta de la religión de la aristocracia— se clausuraron. En asuntos religiosos, los españoles y la Iglesia católica no estaban dispuestos a transigir cuando para ellos se trataba de imponer la fe y al único Dios verdadero. Los indígenas reconocieron la derrota de sus dioses, lo cual los llevó a concluir que el Dios de los extranjeros era más fuerte, pero no la inexistencia de sus propias divinidades.

A partir de 1525, los franciscanos, con Pedro de Gante, Martín de Valencia y el cronista Motolinía a la cabeza, se dieron a la tarea

de recorrer el valle de México, para destruir los santuarios y templos indígenas. La punta de lanza para estas empresas eran indios jóvenes, adoctrinados y adiestrados especialmente para las expediciones. Cada domingo llegaban desde México y de los conventos de los alrededores, para demoler los monumentos de la antigua religión azteca, por ellos considerados como obras del demonio, y para difundir el evangelio en los pueblos del altiplano.

En poco más de seis años se demolieron quinientos templos y se hicieron pedazos o quemaron más de 20 mil figuras del culto. También se destruyeron manuscritos ilustrados que contenían el calendario de festividades y las costumbres de los mexicas. De este modo se intentó borrar las huellas del pasado pagano. En medio de las ruinas de los centros de culto destruidos, los clérigos buscaban, mediante sermones, convertir a las comunidades aztecas, lo que representaba una tarea difícil para una tropa de demolición.

El método de arrebatar a los hijos de la aristocracia para convertirlos en combatientes de la fe cristiana era igualmente radical porque dividía a la sociedad autóctona y provocaba el conflicto entre padres e hijos. El objetivo era claro: se trataba de aniquilar el recuerdo de la sociedad prehispánica y de educar a los jóvenes como misioneros de la nueva visión del mundo. Los niños podían ser adoctrinados con facilidad, para después implantarlos en su antiguo medio.

La educación franciscana se amoldaba a un esquema indígena probado, donde la crianza de los niños hacía tiempo que transcurría con mucha rigidez. Las obligaciones monacales, las misas y rezos regulares recordaban la severidad del *calmécac*, la institución educativa religiosa del estrato superior de la época prehispánica, aun cuando se hacían esfuerzos por borrar de sus cabezas los recuerdos religiosos.

El año de 1530 marcó el momento en que la cristianización comenzó a dar pasos decisivos, gracias a la conversión de nobles y otras personalidades con influencia sobre el pueblo.

Empezarían entonces las conversiones y bautismos masivos, y con ello la era en que las predicciones más optimistas de la Iglesia y sus representantes se rebasarían. Nueve millones de bautismos tras quince años de trabajo significaban 100 mil aborígenes bautizados por cada misionero. Cuestión distinta sería si los contenidos de la nueva fe se comprendían. Como quiera que sea, todos los in-

dígenas se hicieron miembros de la comunidad cristiana mediante el bautizo, lo cual también los sometía a la Inquisición, que vigilaba cualquier recaída de los neocristianos en su antigua religión.

La denominada Inquisición "monástica" y más tarde episcopal funcionó en la Nueva España hasta 1571, el año en que se instaló el Santo Oficio. Hasta entonces los indígenas también se subordinaban a la Inquisición, pero más tarde se sometieron a los tribunales eclesiásticos locales (Greenleaf, 1978, 315).

Aun cuando en el lapso comprendido entre 1522 y 1571 hubo sólo unos cuantos indígenas juzgados por la Inquisición, el miedo que ésta imbuía era más fuerte que ella misma, particularmente en los nobles u otros notables que hubieran querido mantener la antigua religión mediante rituales secretos. Los castigos a estos últimos estaban a la orden del día, ejecutados por los frailes, ya que cada uno de ellos gozaba en su territorio de poderes inquisitoriales. Al parecer, los abusos de los franciscanos durante el siglo XVI tomaron dimensiones tan alarmantes que los naturales exigieron una intervención de la corona para acabar con las irregularidades (Klor de Alva, 1980, p. 318).

Teóricamente era tarea de la Inquisición defender la fe cristiana contra individuos indios que sostuvieran conceptos heréticos y heterodoxos, o que chocaran contra los principios y normas de la Iglesia católica. Pero en un país en que unos cuantos españoles vivían entre unos miles de negros y millones de indios, a la Inquisición también le tocó la tarea de conservar la pureza de la fe y la cultura iberocristiana, para protegerlas de la contaminación de otros ritos y costumbres. No obstante, la Inquisición no sólo cumplía tales funciones. Ya en España había sido un instrumento usado para quebrar la resistencia y confiscar los bienes de enemigos políticos significativos. Después de la conquista del imperio azteca no fue distinto, de modo que cada indio noble que se oponía al cristianismo debía contar con la pura violencia de la Iglesia.

El ejemplo más notable de resistencia a la religión se encuentra en don Carlos Ometochtzin, uno de los nobles más distinguidos de Texcoco. El proceso contra el cacique de este lugar se llevó a cabo en 1539, cuando el arzobispo de México, el franciscano Juan de Zumárraga ocupaba también el puesto de gran inquisidor de la Nueva España (Greenleaf, 1988). Don Carlos fue bautizado por los primeros franciscanos que llegaron al país y se educó en el Cole-

gio de Tlatelolco, donde se debía formar el futuro clero autóctono de México. Las instancias de la Inquisición acusaron al cacique de Texcoco de haber caído en la idolatría y, además, vivir con su sobrina y concubina. La verdadera razón de la denuncia era que el influyente aristócrata hacía apariciones públicas contra el cristianismo y defendía la religión de sus antepasados.

En las actas del proceso, un testigo resumió los conceptos del aristócrata indio de la siguiente manera:

> Quieres explicar a los demás lo que predican los frailes [...] que lo que hacen solamente es su oficio. Nada más. ¿Qué son las cosas de Dios? No son nada. Afortunadamente poseemos todo lo que es nuestro gracias a nuestros antepasados. Deja que te cuente algo, mi padre y mi abuelo fueron grandes profetas y decían muchas cosas acerca del pasado y el futuro, pero de aquello no decían nada [...] Y en lo que incumbe a la doctrina cristiana, no tiene sentido, y en lo que dicen los frailes no hay ni un granito de verdad.* [Proceso inquisitorial, 1910, p. 3].

El principal delito cometido por el cacique de Texcoco fue no creer en la fe cristiana y exhortar a otros indios a honrar a sus dioses y a sus antepasados, así como a conservar sus antiguas costumbres.

Cuando se registró la casa de don Carlos en el curso del proceso, se encontraron evidencias de que era afecto a su vieja religión. Su hijo confesó que no conocía la doctrina cristiana y que su padre le había prohibido ir a la iglesia. Pero lo que más preocupaba a los jueces de la Inquisición era la circunstancia de que el cacique de Texcoco se resistiera a aceptar que había hablado contra la fe cristiana y la había condenado. Esta renuncia a brindar testimonio fue calificada por sus jueces como porfía, de manera que le dieron la sentencia más alta: la muerte en la hoguera. No le podían demostrar idolatría y además no era seguro que el aristócrata indio no fuera víctima de una conspiración de otros dignatarios indios que usaban a la Inquisición para resolver sus pleitos internos (Ricard, 1986, 398). Como quiera que sea, la Iglesia no vaciló en condenar a la pena capital a un hombre que negaba su doctrina y que deseaba conservar la forma de vida de sus antepasados.

* Las citas castellanas se traducen del mecanuscrito en alemán. (N. del t.)

Aun cuando esta sentencia fuera criticada ulteriormente por los propios españoles y hubiera sido una de las razones por las que los indios se excluyeran de los tribunales del Santo Oficio, mostró cuán sensible y brutalmente reaccionaban los representantes de la doctrina oficial frente a la negación de sus dogmas.

Procesos como éste producían un extraordinario terror en la elite indígena, de modo que se esfumó la posibilidad real de mantener la antigua religión del imperio azteca. A pesar de ello había nichos en el campo de la religión popular, donde se podía conservar las viejas ideas relativas a la lluvia, la fertilidad y la salud, puesto que no se ligaban a la esfera pública y era posible desarrollarlas en el hogar o en los campos de cultivo. Descubrir tales costumbres era para los frailes misioneros una tarea mucho más difícil, ya que se requería un conocimiento más profundo de la antigua religión y, como las prácticas tradicionales se encubrían mediante prácticas cristianas, resultaba difícil identificarlas.

Ulteriormente, la Iglesia también se tomó el trabajo de transformar las antiguas formas de vida indígena, así como de llevar a la práctica las ideas cristianas. La familia nuclear adquirió una nueva relevancia, porque sólo ella fue reconocida por la Iglesia y el Estado la convirtió en unidad del tributo. La monogamia se introdujo con efecto inmediato y la poligamia, que era la norma en los círculos aristocráticos, se reprimió con extraordinaria dureza (Gruzinski, 1998, pp. 169-207). Con ello se privaba a nobles y ancianos del poder de decidir sobre la circulación de las mujeres. Debido a la crisis de la jerarquía social y de las antiguas normas, y a la catástrofe demográfica registrada durante el siglo XVI, las relaciones individuales, familiares y comunitarias se volvieron confusas y frecuentemente desordenadas.

Otro campo en que la doctrina cristiana transformó por completo las normas sociales prehispánicas fue el de la sexualidad y las reglas maritales. Si bien los indios centroamericanos también atribuían un alto valor a la virginidad de una joven casadera y castigaban duramente la infidelidad con base en su código de costumbres, la concepción de sexualidad predicada por el cristianismo, que satanizaba potencialmente cualquier tipo de práctica sexual, era del todo incomprensible para los indios del altiplano (Pérez, 1963, p. 160). Además, la nueva religión proclamaba su concepto de individualidad al determinar que la decisión para el matrimonio era exclusiva

de la pareja, con lo que la libre elección se convirtió en uno de los criterios más importantes para el matrimonio cristiano. Con ello debía eliminarse la influencia de la comunidad, ya fuera de los padres o de los notables, un propósito al que los indígenas oponían gran resistencia, y que por ello nunca pudo imponerse por completo.

También en la cuestión de la sexualidad la Iglesia buscaba imponer sus normas, que eran rechazadas ampliamente por la tradición indígena.

La Iglesia tomó, sobre todo al principio de su historia, una posición represiva frente a la sexualidad, de la cual no se exceptuaba ni siquiera al matrimonio. Como se inspiraba en el ideal de que cada cristiano verdadero se librara de las tentaciones terrenales para alcanzar la gloria eterna, la sexualidad debía parecer un asunto del demonio, ya que ataba demasiado a los seres humanos a este mundo.

En los primeros siglos del cristianismo, el rechazo que sentían los patriarcas hacia la sexualidad los llevó a recomendar el celibato como único estado digno de la fe (Brown, 1991).

Sin embargo, las realidades sociales obligaron a la Iglesia con el curso del tiempo, a revisar sus concepciones originales, ya que el celibato conducía frecuentemente a más excesos y libertinaje que el propio matrimonio (Flandrin, 1979, pp. 242-244).

Por esa razón, después de su fase inicial, la Iglesia comenzó a recomendar a sus fieles el matrimonio como único espacio para vivir el goce sexual necesario con fines de reproducción. Aun cuando el matrimonio no liberaba la sexualidad de su impureza original, sí permitía canalizar las necesidades carnales, que el pueblo sencillo no podía evitar. (Flandrin, 1979, p. 244).

Esta interpretación eclesiástica se encuentra también en el confesionario de fray Juan de la Anunciación, cuando escribe: "Este sacramento (el matrimonio) fue creado por nuestro señor Jesucristo para reproducir la especie humana y como remedio para los débiles que son atormentados y vejados por la carne" (Anunciación, 1577, 260a-260b).

La intención de la Iglesia al apoyar la institución del matrimonio era reducir al mínimo la vida sexual de los seres humanos. Esta meta la podía lograr sólo mediante una unión monogámica indisoluble, que garantizara a las personas únicamente una pareja sexual durante toda la vida (Metral, 1977, pp. 45-50).

La relación conyugal establecida según la concepción de la Iglesia era desigual. El hombre era siempre la autoridad y debía ayudar a la mujer a alcanzar la gloria eterna, así como Cristo lo había hecho con la Iglesia.

Los confesionarios de los siglos XVI y XVII reflejaban con toda claridad esa concepción. La mujer debía honrar, respetar y obedecer al hombre. Nunca se le pidió amor, porque éste era un atributo de personas libres e independientes, responsables de sí mismas (Anunciación, 1577, 250b).

Como la Iglesia veía como única razón de la sexualidad la producción de descendientes, debía prohibir toda forma de sexualidad que no sirviera a la reproducción humana. De ahí su cruel represión de la homosexualidad, la sodomía y otras prácticas que se veían como pecados mortales y contra la naturaleza. Aun cuando el matrimonio legitimara la práctica sexual de los cónyuges, el placer debía reducirse al mínimo: "No os caséis por sucia diversión o por alguna otra razón mundana" (Anunciación, 1575, 171).

Todas estas ideas de la Iglesia católica eran completamente ajenas para los indios, que se defendían como podían contra estas nuevas normas. En la confesión no entendían por qué debían describir hasta el detalle todos los pormenores de su vida sexual, además de sus deseos más íntimos. En Europa, la confesión cumplió un papel importante como medio de introspección en el proceso de formación del sujeto y de la singularidad individual. Como lo demostró M. Foucault en su historia de la sexualidad, la confesión desempeñó un papel central en el contexto de los poderes civiles y religiosos (Foucault, 1977, p. 73). Era un instrumento de control que incrementaba el poder sobre la población que se deseaba dominar hasta entonces desconocido.

La confesión católica, que adjudicaba a las intenciones íntimas el mismo valor que a las acciones realizadas, era por completo incomprensible para la lógica de la sociedad indígena, porque el proceso de individualización aún no se desarrollaba suficientemente para hacer posible la conformación de una esfera íntima.

La contradicción existente entre el concepto indígena y el cristiano de la sexualidad se manifestaba con particular claridad en la idea de deseo carnal. El noveno mandamiento del decálogo prohibía explícitamente desear a la mujer del prójimo. La Iglesia interpretó este mandamiento en el sentido de que el deseo era un peca-

do igual de grave que su cumplimiento. Aun cuando los indios pudieran entender que ciertas acciones sexuales estaban prohibidas y por tanto eran punibles, no comprendían que el simple deseo se castigara.

En una sociedad donde la identidad colectiva determinaba las formas de comportamiento humano, aún no existía la separación de adentro y afuera que fue la premisa para aquella lógica de la intención desarrollada por Pedro Abelardo en el siglo XII, y que constituyó el fundamento para la confesión individual en secreto. Hacer obligatoria para los indígenas la confesión anual implicaba que se convirtieran en sujetos, en individuos autónomos, y eso había sentado las bases del nacimiento de la sociedad europea cristiana. Por eso, la confesión cumplía un papel importante en la europeización de la estructura de la conciencia indígena, ya que debería producir a un individuo separado de la sociedad, con capacidad para la introspección (Gruzinski, 1986, pp. 32-33).

Los confesionarios realzan con insistencia la responsabilidad individual del pecador sobre sus pecados, una responsabilidad que estaba enraizada en el albedrío humano: "No me digas que el demonio te obligó o te provocó a pecar, tampoco que fue tu amigo o tu pariente el que te dejó cometer esa falta. Mejor di yo tengo la culpa de lo ocurrido y cargo con la responsabilidad por mis pecados" (Molina, 1569, 12v, 13r).

Como la confesión se refería al sujeto y su mundo interior, favorecía un proceso de individualización opuesto a las antiguas ataduras sociales, a la vez que contemplaba al nuevo *yo* como objeto de reflexión e introspección. De este modo, la confesión ignoraba los antiguos vínculos familiares y el correlativo culto a los muertos, de los cuales dependía la cohesión grupal y el bienestar de todos los miembros de la colectividad (López Austin, 1980).

El concepto cristiano de la persona individual también condicionaba la idea del pecado como acción libre e individual, así como la posibilidad de la fe como decisión personal. Pero en una sociedad en la que el *yo* individual todavía no cristalizaba, muchos postulados de la confesión debieron manifestarse como irrealizables y formaron una barrera para el ulterior proceso de cristianización intensiva. La reflexión interna de los pensamientos y deseos suponía un *yo* formado primero en Occidente con los griegos y desarrollado en el contexto del cristianismo.

La introspección requería antes elucidar las acciones previas, un procedimiento que presentaba ciertas exigencias a la capacidad de la memoria. La comprensión del pecado se convirtió así en una tarea casi aritmética, que requería alguna capacidad de cálculo. "En otras palabras, la confesión introducía al círculo de la vida interior, al reino subjetivo de los pensamientos y deseos, una exigencia de severidad y capacidad contable, que se orientaba con modelos económicos" (Gruzinski, 1986, p. 33).

Sólo había una forma correcta de expresar los pecados, una sola regla que debía seguirse. Todos los pecados posibles de cometer por el penitente ya estaban clasificados, ya fuera una infracción a los diez mandamientos o los siete pecados capitales, de modo que sólo había que elegir entre ellos. Además, la tradición cristiana estaba asentada sobre las santas escrituras, cuya reglamentación no permitía cambios arbitrarios. Así, la religión cristiana disponía de un código ordenado y, en consecuencia, podía imponerse con su pretensión de totalidad a las normas de las sociedades conquistadas, puesto que todas las religiones politeístas eran ajenas a tal reclamo.

De ese modo, la confesión fue un intento de impulsar de manera institucionalizada la europeización y los valores cristianos.

La población indígena poco podía hacer con esa institución, sea por incomprensión o por razones que se le oponían; pasaron siglos hasta que la mayor parte de la población fue abarcada por ella. Durante el siglo XVI sólo participó una minoría de los indios en la confesión. En 1566 lo hizo sólo 10 por ciento en la ciudad de México, 20 por ciento en la provincia de Tlaxcala y en otras regiones la cifra variaba entre 6 y 40 por ciento. Así, el proceso de internalización del cristianismo fue muy lento, aun cuando la norma cristiana pudo imponerse por la fuerza con relativa rapidez.

Como quiera que sea, el proceso de occidentalización de la comunidad indígena fue un fenómeno que para los indígenas implicaba una gran inseguridad. Éstos tuvieron que definirse desde entonces en el marco de una fe y unas instituciones religiosas que cuestionaban la totalidad de su pasado y su viejo orden social. Los cambios, adaptaciones y compromisos surgidos de esa situación determinan el futuro desarrollo mental de las comunidades indígenas y tienen consecuencias hasta nuestros días sobre el comportamiento de los indios y mestizos de México.

Bibliografía

Acosta, J., *Historia natural y moral de los indios*, México, 1940.

Alua, Bartolomé de, *Confesionario mayor y menor en lengua mexicana*, México, 1634.

Anunciación, Juan de la, *Doctrina christiana muy cumplida (Compuesto en lengua castellana y mexicana)*, México, 1575.

———, *Sermonario... en lengua indígena*, México, 1577.

Baptista, Juan, *Confesionario en lengua mexicana y castellana*, México, 1599.

———, *Advertencia para los confesores de los naturales*, México, 1600.

Bartlett, R., *Die Geburt Europas aus dem Geist der Gewalt. Eroberung, Kolonisierung und kultureller Wandel 950-1350*, Munich, 1996.

Baudot, G., *Utopía e historia de México*, México, 1988.

Bernard, C. y S. Gruzinski, *Historia del Nuevo Mundo. Del descubrimiento a la Conquista. La experiencia europea*, 1992-1, México, 1996.

———, *De la idolatría. Una arqueología de las ciencias religiosas*, México, 1992.

Brading, D., *Orbe indiano. De la monarquía católica a la república criolla (1492-1867)*, México, 1991.

Brague, R., *Europa: Eine excentrische Identität*, Francfort-Nueva York, 1993.

Brown, P., *Die Keuschheit der Engel. Sexuelle Entsagung, askese und Körperlichkeit am Anfang des Christentums*, Munich, 1991.

———, *Die Entstehung des christlichen Europ*, Munich, 1996.

Burkart, L.M., *The Slippery Earth. Nahua-Christian Moral. Dialogue in Sixteenth-Century México*, Tucson, University of Arizona Press, 1989.

Crosby, A., *Die Früchte des weißen Mannes*, Francfort-Nueva York, 1991.

Delumeau, J., *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident (XIII-XVIII siècles)*, París, 1983.

———, *Angst im Abendland. Die Geschichte kollektiver Ängste im Europa des 14. bis 18. Jahrhunderts*, Reinbeck, 1985, 2 vols.

———, *La confesión y el perdón*, Madrid, 1992.

Denzler, G., *Die verbotene Lust. 2000 Jahre christliche sexualmoral*, Munich, 1988.

Deschner, K.H., *Das Kreuz mit der Kirche: Eine sexualgeschichte des Christentums*, Düsseldorf, 1992.

———, *Kriminalgeschiche des Christentums*, vol. 4, *Frühmittelalter*, Reinbeck, 1994.

Flandrin, J.L., *Orígenes de la familia moderna*, Barcelona, 1979.

Florescano, E., *Memoria mexicana. Ensayo sobre la reconstrucción del pasado: época prehispánica-1821*, México, 1987.

Foucault, M., *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*, México, 1977.
Gibson, Ch., *Tlaxcala in the Sixteenth Century*, Stanford, 1967.
Greenleaf, R., "The Mexican Inquisition and the Indians: Sources for the Etnohistorian", en *The Americas*, núm. 34, enero de 1978, pp. 315-344.
———, *La Inquisición en Nueva España, siglo XVI*, México, 1981.
———, *Zumárraga y la Inquisición mexicana. 1536-1543*, México, 1988.
Gruzinski, S., "La conquista de los cuerpos. Cristianismo, alianza y sexualidad en el altiplano mexicano: siglo XVI", en *Familia y sexualidad en Nueva España*, México, 1982, pp. 177-206.
———, "Normas cristianas y respuestas indígenas. Apuntes para el estudio del proceso de occidentalización entre los indios de la Nueva España", en *Historias*, núm. 15, octubre-diciembre de 1986, pp. 31-41.
———, "Confesión, alianza y sexualidad entre los indios de Nueva España. Introducción al estudio de los confesionarios en lenguas indígenas", en Sergio Ortega Noriega *et al.*, *El placer de pecar y el afán de normar*, México, Joaquín Mortiz / INAH, 1988, pp. 169-215.
———, *Más allá de la historia de las mentalidades*, México, 1989 (manuscrito).
———, *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*, México, 1991.
———, *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a "Blade Runner". (1492-2019)*, México, 1994.
Gurjevitsch, A., *Das Weltbild des mittelalterlichen Menschen*, Munich, 1982.
———, *Mittelalterliche Volkskultur*, Munich, 1987.
———, *Das Individuum im europäischen Mittelalter*, Munich, 1994.
———, *Himmlisches und irdisches Leben. Bilderwerten des schriftlichen Menschen im 13. Jahrhundert*, Amsterdam-Dresde, 1997.
Klor de Alva, J., *Spiritual Warfare in Mexico: Christianity and the Aztecs*, Ph. Diss, Univ. of California, Santa Cruz, 1980.
———, "Spiritual Conflict and Accomodation in New Spain", en G.A. Collier, R.I. Rosold y J.D. Wirth (ed.), *The Inca and Aztec States (1400-1800)*, Nueva York, 1982, pp. 345-366.
———, "Sahagun and the Birth of Modern Ethnography: Tepresenting, Confessing and Inscribing the Native Other", en Klor de Alva, Nicholson y Quiñones (eds.), *The Work of Bernardino de Sahagun*, Austin, 1988.
Le Goff, J., *Tiempo, trabajo y cultura en Occidente medieval*, Madrid, 1983.

León-Portilla, M., *Los franciscanos vistos por el hombre náhuatl*, México, Instituto de Investigaciones Históricas (Serie de Cultura Náhuatl, Monografías, 21), 1985.
López Austin, A., *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, 2 t., México, 1980.
———, "La sexualidad entre los antiguos nahuas", en *Familia y sexualidad en Nueva España*, México, 1982, pp. 141-176.
Marcos, Sylvia, "Missionary Activity in Latin America: Confession Manuals and Indigenous Eroticism", en *Martin Luther. Religious Transformations and Socio-Political Chance: Eastern Europe and Latin America*, Berlín-Nueva York, 1993, pp. 237-253.
Metral, M.O., *Le mariage. Les hésitations de l'Occident*, París, 1977.
Molina, Alonso de, *Confesionario mayor en lengua mexicana y castellana*, México, 1569.
———, *Doctrina christiana*, México, 1578.
Ortega, S., *De la santidad a la perversión*, México, 1986.
Ricard, R., *La conquista espiritual de México*, México, 1986.
Schmitt, J.C., *Heidenspass und Höllenangst. Aberglaue im Mittelalter*, Francfort, 1993.
Schmitz, H.J., *Die Bußbücher und die bußdisziplin der Kirche*, Maguncia, 1883.
———, *Bußbücher und das Kanonische Bußverfahren. Die Bußbücher und die bußdisziplin der Kirche*, t. 2, Dusseldorf, 1898.

La genealogía del cristianismo
con un tiraje de 2 000 ejemplares
lo terminó de imprimir la
Dirección General de Publicaciones
del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes
en los talleres de Litoarte, S.A. de C.V.,
San Andrés Atoto 21-A, Col. Industrial Atoto,
Naucalpan, CP 53519, Estado de México,
en septiembre de 2000

Tipografía y formación: Alógrafo
Fuente: English Times de 11/12

Diseño de portada y cuidado de edición:
Dirección General de Publicaciones

Otros títulos

POEMAS ESCOGIDOS
Michèle Roberts

•

SOR JUANA: LA COMPARACIÓN
Y LA HIPÉRBOLE
Margo Glantz

•

LA LUNA EN EL POZO
Carmen Leñero

•

VERSIONES
Juan José Barrientos

•

CINCO MIRADAS BRITÁNICAS
A LA HISTORIA DE MÉXICO
David A. Brading, John Elliott,
Brian Hamnett, Alan Knight, Hugh Thomas

SELLO BERMEJO

Cuando se discute acerca de las circunstancias clave de la configuración de Europa que determinaron su identidad nos permiten comprender el desarrollo de Occidente, no se puede dejar de lado el estudio del origen y la evolución del pensamiento cristiano –sus aspectos teóricos y metodológicos, sus facetas históricas y constitucionales– y su influencia en la formación del hombre occidental.

Surgido hace veinte siglos como una secta del judaísmo, el cristianismo se transformó pronto en una religión monoteísta independiente, distinta de sus contemporáneas por su universalidad y su carácter ético y trascendente. Para explicar este fenómeno, cuya concepción de dios y del mundo propició el modo de pensamiento occidental, el Instituto Nacional de Antropología e Historia organizó en 1998 el simposio "La genealogía del cristianismo: ¿origen de Occidente?", durante el cual, a partir de una descripción histórico-genética, se analizaron los procesos que llevaron al cristianismo a convertirse en la religión dominante del mundo occidental, en trabajos de Herbert Frey, Bernhard Lang, Hans Kippenberg, Luther H. Martin, Burton L. Mack, Ingolf Ahlers, José Luis González, Franco Savarino Roggero y Roger Bartra, que se reúnen en este volumen.

9 789701 848395